اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله

(آراء اهل المدینة الفاضلة)

از ابونصر فارابی

ترجمه و تحشیه از دکتر سید جعفر سجادی

شورای عالی فرهنگ و هنر
مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی

بفرمان مطاع مبارک

اعلیحضرت همایون شاهنشاه آریامهر

ریاست عالیه شورای عالی فرهنگ و هنر

به مناسبت هزار و یکصدمین سال ولادت ابونصر فارابی

در سال ۱۳۵۳ - از خدمات علمی آن دانشمند بزرگ

تجلیل می گردد.

کتاب حاضر یکی از سلسلهٔ کتابهائی است که

شورای عالی فرهنگ و هنر به این مناسبت

چاپ و منتشر می نماید

DATE LABEL

اندیشه های اهل مدینهٔ فاضله

آراء اهل المدینة الفاضلة

از: ابو نصر فارابی

ترجمه و شرح از: سید جعفر سجادی

شورای عالی فرهنگ و هنر
مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی

۳۴
آراء اهل مدینة فاضله
تعداد ۱۰۰۰ مجلد
چاپ زر
تهران ـ ۱۳۵۴

در آمد

ابونصر محمدبن طرخان فارابی نخستین فیلسوف جهان اسلام و سومین فیلسوف جهان است که مدنیت بشری مدیون طراحیهای وی در سازندگی جهان انسانی است. وبحق بواسطهٔ معلومات عمیق و گسترده‌ای که دارد بویژه درموسیقی وحکمت عملی زیبندهٔ اطلاق نام «معلم ثانی» است.

فارابی باحتمال قریب به یقین نخستین فیلسوف اسلامی وایرانی است که درباب اخلاقیات وروشهای مختلف حکومت ومملکت‌داری براساس علمی کتاب نوشته است. ویرا تنها نباید شارح ارسطو و حلال مشکلات فلسفهٔ فیضهٔ افلاطون وافلاطونیان دانست وبلکه باید گفت فارابی خود دربسیاری ازمسائل عقلی وفلسفی که بعدها پایه واساس حکمت اسلامی قرارگرفت مبدع ومبتکر بوده است وبه همین جهت اهمیت ومقام وی در کتب ورسائلی است که خود برنگاشته است و اگرشروح وی بر کتب فیلسوفان یونان نمی‌بود اهم مسائل حکمتی یونان همچنان درپردهٔ ابهام بمانده وحکمت مسیر دیگر برا پیموده بود؛ تا آنجا که فلاسفهٔ بزرگی همچون پورسینا که خود دنیائی دگردارد باستادی فارابی اعتراف کرده وگوید که کتاب «مابعدالطبیعهٔ» ارسطو را بیش ازچهل بار بخواندم وچیزی درنیافتم تا آن‌گاه که بـه کتاب «اغراض مابعدالطبیعهٔ» فارابی دست یافتم و درهای حکمت و فلسفه را برخود گشوده دیدم. کلیهٔ فلاسفه که درقرن چهارم وبعد از آن ازبطن جهان

اسلام درعرضه گیتی خودنمائی کردند تقریباً شاگرد مکتب وریزه خـوارخـوان نعمت اوبوده‌اند. مهمترین کارفارابی کتبی‌است که درباب اخلاقیات واجتماعیات وموسیقی نوشته است؛مانند «آراء اهل مدینهٔ فاضله»، «سیاسات‌مدنیه»، «تحصیل السعاده»و«موسیقی الکبیر». آراء وافکار بدیع وی درباب اخلاقیات واجتماعیات وموسیقی ازدیرزمان مورد توجه فلاسفه و جامعه شناسان دنیا واقع شـده و در سازندگی مدنیت جدید ازآن بهره‌مند شدند کتاب «احصاءالعلوم» وی راهنمای طبقه بندی علوم جدید واقع شد.

کتاب «آراء اهل مدینهٔ فاضله» سالهاست مورد استفادهٔ جامعه‌شناسـان و وقانونگذاران ملل مغرب ومشرق واقـع شده است وازلحـاظ مـوقعیت واهمیت خاصی که داشته ودارد وزارت فرهنگ وهنر را دریغ‌آمد که عامهٔ مردم ایران‌از بهره‌های فراوان آنها بی نصیب بمانند؛ لذا به مناسبت‌برگذاری کنگرهٔ یادبـود این فیلسوف ودانشمند عالیقدر ایرانی که بفرمان مطـاع **اعلیحضرت شاهنشاه آریامهرشاهنشاه ایران** زمین انجام گرفت. **مرکزمطالعات وهماهنگی شورای عالی فرهنگ** و هنر برآن شد که ضمن انتشارات خود به‌همین مناسبت کتاب«آراء اهل‌مدینهٔ فاضله»را نیزترجمه نموده وپس ازطبع ونشر دراختیاراهل فضل وعلم‌گذارد وبرای این کارآقای **دکترسیدجعفرسجادی** استاد دانشگاه تهران را که سالهاست در باب فلسفهٔ اسلامی و لغات و اصطلاحات آن کار کرده‌اند درنظر گرفت.

ترجمهٔ حاضر که اکنون ازنظر خوانندگان ودانشمندان میگذرد بقلم‌ایشان می‌باشد.امیداست که مورد استفاده فضلاواقع‌شده خطاها ولغزشهایی که مشاهده می‌شود ولازمهٔ هرمتن پیچیده ومشکلی است نادیده انگارند وهم ایشان وهم‌این سازمان‌را معفو دارند. متن کتاب بسیار مشکل وحتی نسخهٔ مصحح و مطبوع در بیروت پرازاختلاف و به‌گفتار مترجم پراز اغلاط بود؛ بطوریکه ناچار شدنـد با چند نسخه خطی دیگر مقابله نمایند واغلب مشاهده میشودکه علاوه برترجمه، تصحیح انتقادی هم کرده ودرحاشیه مواردِاختلاف‌را باذکر کلمه ویا جملهٔ ارجح یاد آور شده‌اند درهرحال توفیق و سعادت مترجم را از خداوند مسألت دارد.

این کتاب همچنانکه‌ازنامش‌پیداست درباب‌اصول ادارهٔ مملکت می‌باشد

واساس آن برطراحی اصول مدینهٔ فاضله است: مدینه‌ای که بدست افاضل وحکماء بافضیلت اداره شود.

بطور کلی این کتاب شامل دوبخش است: بخش اول درباب طرح ریزی اساس مدینهٔ فاضله است وبخش دوم نقل و بررسی افکارواندیشه‌های حکومتهای غیر فاضله.

هدف مردم مدینه‌های فاضله نیل به سعادت است، سعادت مطلق نه سعادت اعتباری، سعادت مطلق در تأمین رفاه وزندگی طبیعی است، زندگی که براساس رفاه اجتماع باشد نه فرد. اصولاً رفاه جمع است و رفاه جمع تأمین نمی‌شود مگردرتحت‌لوای ریاست فاضله، ریاست فاضله ریاستی‌است که براساس عدالت باشد وعدالت امری است که ناشی ازفضیلت وحکمت است.

مدینهٔ فاضله‌ای که فارابی‌طراحی می کند اساس مذهبی والهی دارد وبه همین جهت است که نخست مباحث مربوط به خداشناسی را مطرح می کند و پس ازآن میپردازد به نظام آفرینش وطبقات موجودات، وی بادید کلی نظام آفرینش جهان راکه دررأس آن علةالعلل قراردارد بنحو بدیعی مورد بررسی قرار می‌دهد وسپس به جهان طبیعت می‌پردازد ونظام موجود طبیعت را باطبقات موجودات مورد دقت قرار داده سرانجام کالبد انسان راکه خود جهان کوچکی است بااعضاء وجوارح ورواضع وخدامی که داردبررسی میکند وسرانجام‌بدین نتیجه میرسد که اعضاء و جوارح انسان متفاضل‌انـد و در طبقـات مختلف قراردارند وهرطبقه ازاعضاء وعروق واعصاب وظیفه خاصی‌را به عهده دارند و هنگامیکه بدرستی بررسی شود همهٔ این اعضاء وجوارح و عروق واعصـاب و شریانهادرخدمت قلب‌اند وقلب‌عضوی است رئیس مطلق‌وفرمانده کل، همچنانکه در عالم وجود، خدا رئیس مطلق وفرمانده کل است. عـدالت در نظام‌آفرینش، اطاعت محض‌ازفرمانده کل‌است که خداباشد ودرنظام‌خلقت انسان، فرمانبرداری ازقلب.

پس از تطابق این نظام نوبت به نظام تشریع میرسـد، طبیعت آفرینش عالم وانسان مقتضی این امر است که نظام جامعه براساس‌نظام خلقت باشـد و آن اطاعت ازرئیس‌است بطورمتصاعد تابرسد به رئیس اول، هرگاه کوچکترین

اختلالی در نظام فرماندهی قلب حاصل شود قهراً جهان‌تن درهم می‌ریزد وتباه میشود وهرگاه در فرماندگی و دستگاه ریاست اول‌جامعه نارسایی ایجاد شود آن جامعه بسوی تباهی سوق داده میشود.

فارابی دورنمای مدینهٔ فاضله رابدین سان مجسم کرده وهرنوع اندیشه و تفکر دیگر را درباب ادارهٔ جوامع، منحط وغیرفاضله‌میداند، وی کلیهٔ مدینه‌های غیرفاضله را بطور اختصار بررسی کرده مفاسد و نابسامانیهایی که بدانها روی میآورد نموده است.

ازجالبترین آرائی که دراین کتاب دیده میشود روش زندگی مسالمت‌آمیز است که با بررسی افکار واندیشه‌های فارابی دراین مورد چنین نموده میشودکه فارابی نظام حکومتهای عصروزمان خود وحکومتهایی که دراعصار قبل درجهان بوجود آمده‌اند همه را نوعی مدینه ویا حکومت مسالمیه میداندکه مردم آن با توجه به منافع کنونی خود از قسمتی ازمنافع خود صرف نظر کرده واین امررا قبول کرده‌اندکه منافع زندگی آنها ایجاب میکندکه دست از جنگ و جدال و ستیزوکشت وکشتاریکدیگر بردارند وتصالح کنند.

جامعه‌های‌غیرفاضله درعین‌صلح وسازش‌باز ازاندیشه تغالب وقهروغلبه بر همدگر غافل نمی‌باشند ودائماً درفکر تهجیز قوا هستند تاآن روز که فرصت یافته بنای ستیز وجنگ وجدال را بگذارند.

مرکز مطالعات وهمآهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ وهنر

فارابی- معلم ثانی

۳۳۹/۲۵۹

ابونصر محمدبن طرخان‌بن اوزلغ از مردم شهر فاراب است.

بطور قطع یکــی از نوابغ درجه اول دانشمندانی است که در پرتو انوار تابناك دین مبین اسلام بدان مرتب از کمال وفضل رسید که در بسیط زمین نظیر او کمتر دیده شده است وی‌را گره‌گشای معضلات و مشکلات فلسفه و علوم عقلی یونانی میدانند، با اینکه اغلب اورا تنها شارح ارسطو میدانند چنانکه خواهیم دید درپارهٔ از موارد بافلاطــون توجه‌بیشتری داشته است بویژه آراء اجتماعی او کاملامتأثر از افلاطون است وانگهی خــود هم در بخش الهیات و هم اخلاقیات و اجتماعیات مبتکر است.

مقامات علمی و نبوغ او تا حدی است که ابن‌سینا گــوید کتاب مابعدطبیعت ارسطو را بیش از چهل‌بار خواندم و نفهمیدم تا آنکه به کتاب اغراض مابعدالطبیعهٔ فارابی دست یافتم و چــون آنرا بخــواندم درهای علم وحل معضلات آن برمن گشوده شد.

ابن‌خلکان گوید: فارابی بطور مطلق از بزرگترین فلاسفهٔ اسلام

است، وی در جهان اسلام و عــرب همان موقعیت را احراز کــرد که فلوطین داشت.

ابن‌سینا او را استاد خود میداند همچنانکه ابن‌رشدنیز به‌استادی او اعتراف دارد.

ارزش فارابی بیشتر درکتبی است که خود تألیف‌کرده است نه کتبی که شرح کــرده‌است مــانند الجمع بین‌رأیــی الحکیمین، کتاب تحصیل‌السعادة، کتاب آراء اهل مدینهٔ فــاضله، کتاب السیاسات المدینه، الموسیقی الکبیر، احصاء العلوم، رسالة فیما ینبغــی ان یقدم قبل تعلیم-الفلسفه، عیون‌المسائل، ما یصح و مالایصح من احکام‌النجوم[1].

کتاب اغراض مابعدالطبیعة

این کتاب همان‌کتابی است که‌پورسینا از آن نامبرده و آنرا کلید حل مشکلات علوم فلسفی میداند ظاهر امر این است که پس از نقل و ترجمهٔ علوم یونانی بزبان تازی وعالم اسلام نارسائی‌هائی در ترجمه‌ها مشاهــده میشود و قهراً این نــارسائیها ناشی از عدم وقــوف کامل همهٔ مترجمان بجز عدهٔ معدودی بوده است برمطالب فلسفی ولاجرم باستناد زبانی که میدانستند (سریانی) اقدام به‌نقل وترجمه‌کرده‌اند، بدون اینکه بدرستی باصول و رموزآن علوم آگاهی داشته باشند و این خود یکی از مشکلات‌کار علماء و دانشجویان بوده است فارابی برآن میشود که این اصطلاحات و مشکلات را حل‌کند باشدکه راه‌برای دانش‌آموزی

۱ــ رجوع شود به‌وفیات‌الاعیان ج۲ ص۱۰۰ چاپ‌بولاق ۱۸۹۹ واخبارالعلماء ص۱۸۲.

علاقمندان هموار گردد.

خود در ابتداء کتاب مزبور گوید: در اوهام بسیاری‌ازمردم چنین رفته است که این کتاب در بارهٔ خدا و عقـل و نفس و امور مناسب با آنها بود و اینکه علم مابعدالطبیعه مساوی باعلم توحید است و ازهمین جهت اکثر کسانی که این کتاب را میخوانند سرگردان و متحیرمیشوند و سپس گمراه میگردند زیرا درمیابند که بسیاری از مسائل و مطالب آن عاری از این‌گونه مضامین است مگر مقالهٔ یازدهمین آن که باعلامت لام مشخص شده است، قدما نیز در این‌باب شرح وتوضیحی نداده‌اند و اکنون ما اغراض او را دراین کتاب روشن خواهیم کرد. سپس یك‌یك مسائل‌را مطرح کرده توضیحات لازم را داده است[1].

در اول رسالهٔزینون‌الکبیر[2] گوید: رسائلی‌دیدم که تألیف زینون کبیر شاگرد ارسطو و... بود که نصرانیان بر آنها شروحی نوشته‌اند و درضمن بعضی ازآنها را ترك کرده و دربارهٔ از موارد بدانها افزوده‌اند و من آن‌طور که باید و وظیفهٔ شارح است شرح کردم این رساله درباب مراتب‌آفرینش و وجود علة‌العلل است.

مسائل متفرقه و افکار فلسفی فارابی

برای ما بسیار دشوار است که بتوانیم افکار وعقایدفلاسفهٔاولیهٔ اسلام را باز نمائیم چه آنکه اینان به‌منظور وهدفهـای خاصی افکـار یونانیان و اسکندرانیان و فلاسفهٔ دیگر بلاد مختلف را مـورد شرح و

۱ــ رجوع شود به کتاب مزبور. چاپ حیدرآباد دکن۱۳۴۹.
۲ــ چاپ حیدرآباد ۱۳۴۹.

بررسی قرار داده‌اند واما اینکه خود پیرو کدام‌یك از روش‌ها ومذاهب فلسفی بوده‌اند کار آسانی نیست و بدیهی است که درمرتبهٔ خاصی از زندگی علمی‌خود آنان به‌نتائجی رسیده‌اند که آن نتائج یا بصورت رساله و یا بصورت مباحث و مسائلی در طی کتب و رسائلی که در آنها شرح افکار دیگران راکرده‌اند باز نموده شده‌است. فارابی بجز اینکه شارح ارسطو و یا دنباله‌رو افلاطون باشد چنانکه اشاره شد رسائلی دارد که تا حدودی افکار ویژهٔ اورا منعکس کرده‌است ازجمله سیاسات مدنیه و تحصیل‌السعادت و رسائل دیگری که بعداً مورد بحث قرار خواهیم‌داد. رسالهٔ مسائل متفرقهٔ فارابی که مجموعهٔپرسشها وپاسخهائی است که بپارهٔ از مسالهٔ فلسفی داده شده‌است تا حدودی میتواندنمودار طرز تفکر خود او باشد.

در این رساله مباحث مختلفی مطرح میشود مانند: الوان، نوع امتزاج و ممازجت. تخلخل و تکاثف، حفظ و فهم، فساد عالم، کون و فسان، وجود بالقوه و بالفعل، مقولهٔ فعل و انفعال، مشکك، جوهر و عرض، مقدمات‌برهان و قیاس، مقولهٔ اضافه، فصل و جنس و اموری دیگر[۱].

فضیلت علوم و صناعات

یکی از رسائل جالب فارابی‌است. دراین رساله فضیلت دانشها را بیکی از سه‌امر میداند:

۱ــ رجوع شود به‌مسائل متفرقه چاپ حیدرآباد ۱۳۴۴.

۱ـ شرف موضوع ۲ـ براهین محکم و مستقصی ۳ـ فوائد مترتبهٔ بر آن.

سپس گوید: علوم شرعیه و صفتهائی که مورد نیاز جامعه‌هااست در درجهٔ اول اهمیت است. جالب این است که براهین هندسی را مفیدتر و محکم‌تر از براهین فلسفی میداند و گوید علومی که از لحاظ برهان قوی‌تر و مفید است علوم هندسی است. علوم نجومیه را از لحاظ موضوع شریف می‌شمارد.

مع ذلك گوید علم الهی ازهرسه‌جهت اشرف علوم است. زیرا هم‌موضوع و هم‌نتیجه وهم براهین آن شریف است.

بعضی مردم نسبت به‌علم‌خاصی توجه کرده وگمان میکنند که تنها علمی که هم‌فائدهٔ آن زیادتر و هم‌محکم‌تر است آن‌علم است و این امر ناشی از نقص وعجز او است و سپس مفاسدی که اینگونه افکار در بر دارد شرح میدهد وچنان می‌نماید که هرعلمی در حد خود مفید است و همهٔ علوم عالم درجای خود لازم‌اند.

امور اتفاقیه، خوف و رجاء

امور عالم و احوال آنها بر دو قسم‌است، اموری که دارای علل و اسباب معینی است و اموری که اسباب وعلل آنها معین نیست.

و می‌گوید: اگر در عالم وجود علل و اسباب همهٔ امور معین بود خوف و رجاء از بین بنی‌نوع انسانی برداشته میشد و اگرخوف و رجاء نمی‌بود جهان به‌خود نظامی نمی‌گرفت و نظام امورانسانی درهم میریخت نه نظام سیاسی تحقق می‌پذیرفت و نه‌نظام شرعی. امیدها همه

قطع میشد هیچ کس بدنبال کسب و کار نمی‌رفت، هیچ مرؤسی‌ازرئیس خود اطاعت‌نمی کرد. تجارب‌بشری درامور ممکنه مفیداست وگرنه در امور ضروریه و یا ممتنعه نتواند مفید باشد[۱].

افعال و آثار طبیعی مانند احـراق در آتش و ترطیب درآب و تبرید در برف ضروری و حتمی نیست زیـرا حصول اینها وابسته بدو طرف است یکی آمادگی فاعل و دیگر آمادگی منفعل،پس چنین‌نیست که بتوان‌گفت افعال و آثار طبیعی از لوازم جوهر وذات اشیاء است.

امور عالم واحوال انسانی نسبت بآنها مختلف‌است؛ بعضی خیر وبعضی شر وبعضی محبوب و مطلوب وبعضی مکروه وناپسند، بعضی زیبا و بعضی زشت، بعضی نافع و سودمند وبعضی زیان‌آوراست.

فلسفهٔ ارسطوطالیس

این کتاب[۲] یکی از آثارمهم فارابی است که تاحدی میتوان آراء فلسفی‌خود اورا ازمطاوی مباحث‌مطروحهٔ آن‌بدست‌آورد. دراین‌کتاب سعی کرده است بین افلاطون و ارسطو در پـارهٔ از مسائل وفق دهد و مثلا گوید:

ارسطو همان راکمال انسان می‌شمارد که افلاطـون، نهایت در مبدء شروع آن کمال ومقدمات آن هریك راهی دیگر در پیش‌گرفته‌اند، ارسطو مراتب‌کمال وآغازآنرا درانسان چهارچیز میداند:

۱ـ سلامت ابدان ۲ ـ سلامت حواس ۳ ـ سلامت قـدرت بر

۱ـ رجوع شود به‌رسالهٔ فضیلت علو. حیدرآباد ۱۹۴۸ م.

۲ـ چاپ بیروت ۱۹۶۱.

تمیز وشناخت اشیاء ۴ـ سلامت روش و سعی و کوشش بـرای رسیدن به‌سعادت[۱].

وجـود انسان مرکب از دو امر بود یکی امری ارادی و دیگر طبیعی.

همانطور که اشارت رفت مهمترین مأخذی که نمودار طرز تفکر فلسفی فارابی است بعد از رسائل یاد شده همین کتاب آراء اهـل مدینهٔ فاضله است که ما باستناد این کتاب و کتاب سیاسات مدنیه بطور خلاصه افکار فلسفی اورا خواهیم نمود.

تفکر فلسفی چیست؟

فلسفه در مسیر تاریخ و در یونان باستان دگرگونیهائی به‌خـود دیده است و مذاهب مختلفی در روش و طرز اندیشه‌های بشری پـدید آمده است. گاهی ازعالم شهادت وناسوت شروع شده وگاهی از عالم غیب و لاهوت.

و کسانی بمانند سقراط، افلاطون و ارسطو و نحله‌هـای قبل و بعد ازآنها هریك روش خاصی را برگزیده‌اندکه جای بحث و بررسی آنها اینجا نیست:

پس از اینکه افکار متشتت فلسفی نظام‌گرفت قهراً تقسیمهائی بر اساس موضوعات‌مورد بحث فلاسفه و هم نتائجی که از آن حاصل‌میشد کردند.بدین ترتیب که فلسفه به‌تقسیم اولیه بردوقسم میشود: آنچه‌مربوط

۱ــ رجوع شود به‌فلسفهٔ ارسطوطالیس ص۱۴، ۱۶.

به‌نظر است و آنچه مورد عمل باید قرار بگیرد و قهــراً فلسفهٔ نظــری سرانجام باید در استخدام بخش عملی قرارگیرد، در این مسأله بعدهــا بحث خواهیم کرد.

فلسفهٔ نظری شامل فلسفهٔ اولی یاماوراء طبیعت و فلسفهٔ ادنی‌یعنی طبیعیات وفلسفهٔ اوسط یعنی‌ریاضیات‌میشود.

فلسفهٔ عملی شامل تهذیب‌اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدینه میشودکه اساس کار و هدف اصلی‌ازکتاب حاضر قسمت اخیر ایـن سه قسم است.

آنچه‌رامعمولا‌نمودارطرزتفکر فلسفی فیلسوفی میدانند اغلب در مسائل مربوط به‌الهیات یعنی یك‌قسم از سه‌قسم فلسفهٔ نظری است.

و بعید نیست‌که این امر از این‌جهت باشدکه مشکل‌ترین‌مباحث فلسفه همین قسم باشد وگرنه روش هرفیلسوفی را باید در تمــام مسائل مربوط به‌حکمت عملی و نظری و بالاخره هدفی که همهٔ دستگاه فلسفه را بدان سوق میدهد جستجو کرد. وهمچنانکه بعداً خواهیم دید فارابی از آغاز بحث خود در فلسفهٔ اولی هدف خاصی را دنبال میکرده است و در حقیقت همهٔ شعب و اجزاء دستگاه فلسفــی را در استخدام روش عملی قرار داده و آنها را درمدینهٔ فاضله پیاده‌کرده است.

فضیلت علم بعمل است

گرچه علم خود فی‌نفسه فضیلت است ونفوس انسانی را ازمرتبهٔ قوت به‌فعل آردلکن‌کمال مطلوب‌نیست. این تنها علم‌نیست‌که انسان را به‌سعادت وخیرمطلق میرساند و بلکه علم مقدمهٔ سعادت است و مقدمهٔ

عمل و اقدام برای رسیدن بآن سعادت‌حقیقی است. این‌معنی بـوضوح از طرز برداشت و کار فارابی نموده میشود و همین طرز تفکر است که اورا براین داشته است که همهٔ دستگاه فلسفه را از الهیات و منطقیات و طبیعیات و غیره بسوی یك هـدف عملی که ایجاد مدینهٔ فـاضله باشد سوق دهد.

دستگاه فلسفی

بنابر اشارات فوق با اینکه دستگاه فلسفی اطلاق‌برهمهٔ شعب و علوم مبحوثه میشود توجه‌بزرگان فلاسفه درعالم اسلام نخست‌به‌معرفت وشناخت اشیاء است و سپس شناخت مبادی وعلل اولیهٔ موجودات. و بلکه هدف اساسی از معرفت، معرفت علل و اسباب اولیه‌است. نهایت علم و معرفت انسانی محدود به‌حـواس و سر منشأ آن حواس ظـاهر است لاجرم باید حدود و ثغورآن نخست روشن شود تا بتوان دربارهٔ مجردات بحث کرد.

فلسفهٔ اولی- نظام متنازل و متصاعد

میتوان طرز تفکر کلی در باب الهیات بمعنی اعم و فلسفه ماوراء را در دوخط اساسی ترسیم نمود یکی بصـورت نظام متنازل و دیگـر بصورت نظام متصاعد، بدیهی است که در این دو نظام موجودات بـا توجه به حدود وجودی آنها در مـراتب و طبقاتی چند قـرار خواهند گرفت.

منظور ما ازنظام متنازل‌گاه میتواند این باشد که درنظام‌آفرینش

موجودات پس از مبدءالمبادی از عقل اول شروع میشود تا به‌عقل فعال و سرانجام به‌مادةالمواد پایان یابد.

و این امر چنانکه بیاید در مرتبه بعد از عقل اول در دو خط مستقیم قرار خواهدگرفت یکی اجرام و نفوس فلکی و دیگر در سلسلهٔ عقول‌طولیه که‌بطور متنازل رابطهٔ علیت ومعلولیت برقرار میشود. مرتبهٔ فرودین، معلول طبقه و یا مرتبهٔ زبرین است تا به‌عقل فعال که قهراً این رابطهٔ علیت ومعلولیت در خط اجرام وجود ندارد و بلکه وجود آنها به‌نحو تکافو است تا برسد به‌عالم اجسام طبیعی.

وگاه منظور از نظام متنازل میتواند این باشد که ارواح و عقول این جهان مادی که ناشی از مبدأ المادی است از جهان مجردات آمده باشد چنانکه‌ابن‌سینا در قصیدهٔ عینیه با مطلع: هبطت الیك من المحل الارفع این معنی را افاده میکند و این همان فرضیه ایست که گوید: ارواح، این‌جهان و ابدان مادی روحانیة الحدوث‌اند که در حقیقت باید گفت روحانیةالحلول و یا روحانیةالتعلق‌اند

منظور از نظام متصاعد این‌است که ارواح جسمانیةالحدوث‌اند و در این دنیا تطورات استکمالی پیدا کرده و مراتبی از کمال را متدرجاً می‌پیمایند تا بمرتبهٔ کمال تجرید وعقل بالفعل و مستفاد برسند..

درنظام متصاعد روح و یا قوت‌ناطقه هیأت مادی‌است که‌متدرجاً کمال مییابد وبالاخره بمجردات می‌پیوندد.

فارابی دراین موردگوید: و اما عقل انسانی که برای او بالطبع حاصل میشود در نخستین مرحله وجودی هیئتی بود در ماده که آماده و مهیای قبول رسوم معقولات است وبنابراین بالقوه عقل‌است واکنون

عقل هیولانی‌است و لکن بایدگفت که خودبه‌خود و از قبل‌ذاتش مستعد فعلیت نبود و بلکه امری دیگر باید که اورا از مرتبهٔ بالقوه بمرتبهٔ کمال آرد و آن‌فاعلی که اورا از مرتبت بالقوه بمرتبهٔ فعلیت آورد باید خود عقل مفارق بود. منظور فارابی عقل فعال است که گوید: عقل‌فعال به عقل هیولانی چیزی اعطا میکند که بمعاونت ویاوری او مراتب کمال را طی میکند.

فارابی آن امر مفاض ازعقل فعال را بمنزلهٔ ضوء و نوری‌میداند که آفتاب به چشم اعطاء میکند تا قادر بر دید شود. و عقل فعال را نسبت به‌عقل هیولانی بمنزلهٔ آفتاب میداند نسبت به‌بصر، افاضات عقل فعال را به‌عقل هیولانی بمانند افاضات خورشید به‌بصر میداند.

همانطور که قوهٔ باصر نیرویی بود در ماده و قبل از اینکه دید بالفعل برای او حاصل شود بالقوه بینا است و بالقوه الوانرا می‌بیند، همین‌طور است قوهٔ ناطقه که هیئتی بود در ماده و باید افاضاتی ازعقل فعال براو بشود تا بالفعل عقل شود ومعقولات بالفعل در اوحاصل‌شود.

در طرف معقولات نیز همین نسبت وجود دارد با مبصرات. همچنانکه مبصرات یعنی الوان بالقوه مبصر اند ومشروط باین است که بصرآنها را رؤیت کند معقولات نیز بالقوه معقول‌اند و آن‌گاه که نیروی ناطقه وعقل هیولانی فعلیت یابد، فعلیت او بواسطهٔ افاضات‌عقل فعال بود.

همانطور که‌سبب ابصار و حصول دید، شعاعات و اضواء آفتاب است، سبب ادراك و حصول معقولات برای‌عقل انسانی افاضات عقل فعال است.

نظام آفرینش

اشاره شد که در نظام آفرینش جهان فلاسفهٔ متأله عموماً از مبدء-المبادی شروع میکنند و به مادهٔ اول و یا هیولای اولی پایان میدهند. یکی از وظائف اساسی فلسفهٔ ماوراء جستجو کردن علت اولیهٔ موجودات است که همهٔ موجودات ازو سرچشمه گیرند و بدو پایان یابند واین طرز تفکر ازوجود رابطهٔ علیت و معلولیت بین موجودات ناشی میشود. حال که همهٔ موجودات عالم در خط خاص ونظام علل ومعلول قرار دارند سرانجام آنها به کجا پایان میبابد آیا این ترتب بی‌پایان و بی‌نهایت است ویا پایان ونهایتی‌دارد، آیا وجود بی‌پایان ممکن است یا محال. اگر این نظام بی‌پایان باشد توالی فاسدآن چیست. گذشته‌از نظام علت و معلولی آیا اجرام واجسام را پایانی هست و یا مبدأ اتکاء ومنتهی‌الیه‌ندارند؟ نه‌آغازاست ونه‌انجام تحولات جهان طبیعت و عالم کون و فساد تا کجا ادامه دارد؟ وآیا آغاز و انجامی دارد یا ندارد؟ ماهیت این تطورات کمی و کیفی چیست وچگونه‌است؟ ماهیت‌حرکت وزمان چیست؟ منشأ این ادراکات چیست؟ نیروی مدرکهٔ انسانی‌امری جدای از ماده است یا نتیجه فعل وانفعالات‌ماده است؟ وبالاخره‌نظامی درآفرینش وجود دارد یا ندارد؟

این‌گونه افکار ومسائل فلاسفهٔ متأله را وادار کرده است که نخست جهان وجودرا کلاً منقسم‌بدوقسم کنند یك قسم جهان‌نامرئی وفوق وماوراء طبیعت ویك قسم جهان تحولات وطبیعت.

آغاز وانجام نظام طبیعت، جهان ماوراء طبیعت است.

جهان ماوراء طبیعت جهان ازلی و ثابت است درمعرض نظام کون و فساد و بود وشد وتحول نمی‌باشد.

این طرز تفکر ناشی از این میشود که بایستی یك نقطهٔ اتکائی وجود داشته باشد که بسیاری از مشکلات و معضلات ناشی از وجود ابعاد نامتناهی وسلسله علل ومعلول نامتناهی وبالاخره‌وجود از لاشئی حل شود وقهراً عالم ماوراء از تحولات ویژهٔ عالم ماده وزمان و مکان وسایر عوارض ولواحق‌عالم جسمانی‌مبرا خواهدبود وگرنه‌مجدداًهمان ایرادات وارد خواهد شد.

پس از این تقسم، در چگونگی ارتباط وپیوستن عالم مادی و جهان کون وفساد بعالم ثابت ازلی درماندند بدین طریق که نخست متوجه شدند که مابین این دوجهان سنخیت و تناسبی وجود ندارد، آن عالم ثابت ازلی‌مجرد از همهٔ قیود وتعلقات مادی است واین عالم، عالم تحول وصیرورت و کون وفساد است.

آن عالم،عالم وحدت است واین عالم،عالم تکثردر حال که از واحد من‌جمیع‌الجهات یك‌معلول واحدی بیش نتواند صادر شود.

در ابن باب اصولا قدماء یونانیان مطلب را طوری دیگر عنوان کردند بدین ترتیب که قائل به قدماء پنجگانه شدند و گفتند درنخستین مرتبت‌جهان وجود را پنج اصل ومنشأ بوده است: خدا، نفس کلی، هیولای اول، مکان و زمان. همین افکار بعدهم در مذاهب‌فلسفی‌مشرق زمین مانند حرانیان دیده میشود. نهایت نامهای قدماء پنجگانه متفاوت

میشودمانند خدا، نفس، هیولی، دهر، خلا[۱].

نظام ارسطوئی

آنچه بین فلاسفهٔ اسلام معروف شده است نظام‌آفرینش‌ارسطو براساس عقول طولیه است.

البته این مسأله به تحقیق نه‌پیوسته است‌گرچه فلاسفهٔ اسلام در این باب هیچگونه تردیدی ندارند لکن بعدها که آثار ارسطو از اصل یونانی بدست دانشمندان افتاد متوجه شدند که در بسیاری از افکار و عقاید منسوب به ارسطو اشتباه شده است واحیاناً متعلق بافلاطون ویا افلاطونیان جدید است.

در هرحال در جای خود اشاره کردم‌که این نظام با طرز تفکر ارسطو در نظام منطقی وطبقه بندی هایی که‌کرده است سازگار است.

آنچه مسلم است دومذهب اساسی در باب روح و نفس وجود دارد یکی آنکه نفس انسانی از عالم عقول ومجردات درکالبدها افاضه شده باشد ویکی دیگر آنکه نفس انسانی از ماده شروع شده باشد و متدرجاً کمال یافته باشد تا مجرد شده باشد.

چنان می‌نماید که فارابی جمع بین این دو کرده است نخست قوهٔ ناطقه هیأتی‌بوده‌است‌مادی و درماده که‌کمال می‌یابد ولکن‌این‌ملکه وقوتی که مهیای قبول آثارمعقولات است نیاز به‌کمك‌وفیضی‌ازخارج دارد ومفیض اوعقل فعال است‌که در رتبه یازدهم وجـود نظام متنازل

۱ـ رجوع شود به رسائل فلسفیه رازی مصر ۱۹۳۹ ص۲۵۳.

قرار دارد.

عالم اجسام متکاثفه افاضه جسم و کالبدهای جسمانی کند و عقل دهم که مستفیض از عقول دیگر و بالاخره بوساطت عقول از مبدالمبادی است افاضات روحی کند.

تطابق نظام وجود و نظام خلقت انسانی

فارابی با یك نظام خاصی عالم کلی و جهان وجود را با نظام خلقت انسانی منطبق می‌نماید. این نظامات متطابق بطور قهری و نه باراده واختیار نظام اجتماعی را ایجاب میکند.

نظامات همه باید منطابق باشد تامدار امور بر یك نسق و بدان ترتیب که سنت و ناموس الهی است جریان یابد. و نظام افضل این است.

هریك از موجودات جهان وجود برهمان نظامی است که جهان کلی قرار دارد. نظام جهان ماوراء طبیعت حاکم بر نظام جهان طبیعت است، نظام طبیعت حاکم بر نظام آفرینش انسانی است. و بالاخره نظام اجتماعی و سیاسی خواه ناخواه باید تابع و پیرو نظامات دیگر باشد.

نظام وجود فارابی در جهان کلی

۱ـ موجود اول که سبب همهٔ موجودات است مبرا از تمام نقائص است و همهٔ آنچه در موجودات دیگر بالقوه است در او بالفعل وجود دارد. این اولین مبدء و نقطهٔ اتکاء جامعه و بالاخره جهان مادی

است.

۲- پس از وجود خدا نظام عقول وافلاك است وآنها دارای مراتبی میباشند ومتفاضل‌الوجودند هر مرتبهٔ مافوقی از لحاظ وجودی اکمل از مرتبهٔ مادون است ومع‌ذلك در نظام‌مرتبط قرار دارند بنحوی که همهٔ‌آن موجودات مجرده با وجود تفاضلی که دارند بمانند یك جمله‌اند ویکنوع وحدتی بین‌آنها برقرار است.

وی آن‌امری که موجب وحدت وارتباط بین همهٔ این مراتب عقول است بمانند محبت و صداقتی میداند که مردم را با یکدیگر ارتباط میدهد بنابراین مجردات بالذات و در جوهر خود در مراتب مختلف ومتفاوت قرار دارند ولکن بایك رابط خاصی که فیض منبسط الهی باشد همه با هم یك جمله شده‌اند ونظام واحدی بخود گرفته‌اند و قهراً این وضع در نظام مادون مجردات وسپس در نظام خلقت انسانی وجامعه برقرار است.

وبدین ترتیب ملاحظه میشود که طرز تفکر فارابی‌دراین‌نظامات نوعی از تفکر وحدت وجودی است نهایت ماهیات موجودات فی‌حدذات خود مختلف‌اند و یك فیضی همهٔ آنها را مرتبط کرده است.

موجودات نه علت فاعلی هستند ونه علت‌غائی. بلکه درحقیقت آن فیض‌ساری در موجودات فاعل‌حقیقی است‌وهدف‌نهائی سیرالی‌الله است که «اناالله واناالیه‌راجعون».

درهرحال‌ازمبدءالمبادی که موجود نخستین باشد دومین موجود عقلی‌پدیدآید وچون دومین موجود عقلی متجسم نیست و درماده قرار

ندارد دوجهت پیدا میکند یکی اینکه ذات خود را تعـقل میکند ودوم اینکه ذات اول را تعقل میـکند از جهـت تعقلی کـه از ذات اول دارد سومین موجود عقلی پدیدآید واز جهت جوهر ذات خـودش آسمان اول و این ترتیب‌ادامه مییابد تا به‌یازدهمین عقل‌و نهمین‌فلك پایان‌یابد.

فارابی و ابن‌سینا

بطوریکه ملاحظه میشود فارابی در ترتیب آفرینش مـوجودات ثنوی است ودرموجود دوم یاعقل‌اول بعدازذات‌خدا دوجهت‌قائل‌است و از این‌جهت دوموجود، یکی‌عقلی ودیگرجسمانی‌صادرمیشود.ابن‌سینا مبدأ فیض را ثلاثی میداند بدین ترتیب که عقل اول نخست ذات خود را تعقل کند ازین تعقل صورت فلك اول که نفس او باشد صادر میشود و ذات مبدء خود را هم تعقل میکند از این تعقل عقل دوم پدید آید و از ناحیهٔ خودش که ممکن الوجود است وجنبهٔ اخسیت داردجرم فلـك اول پدیدآید.[1] تا پایان یابد به عقل فعال که او واهب‌الصور است.

دانشمندان عصرجدیدگویند این‌گـونه نظام اساس نوافلاطونی دارد نه ارسطوئی ونه افلاطونی.

نظام متصاعد وسیر تکاملی

هنگامیکه نظام‌آفرینش در جهت اجرام به فلك نهم ودرجـهت

۱ــ رجوع شود به نجات ص۲۷۷ والهیات دانشنامه ص۱۵۶.

مجردات به عقل یازدهم پایان یافت جهان ناسوت و عالم شهادت بوجود میاید صورت و مادهٔ این عالم شهادت باجرام متصل میشود و ناشی از آنها است وصورت نطقیه این عالم به جهان مجردات (و از اینجااست که ماده وصورت‌را مساوی با جنس و فصل دانسته‌اند.)

جهان ناسوت و شهادت در نخستین امر خود بر نظام افضل و کمالات افضل خود نیست وبناچار در دوجهت یعنی درجهت‌جوهریت و هم درجهت اعراض باید مراتب کمال را طی‌کند، نقائص وجودی وکمالی خود را متدرجاً مرتفع‌کند تا بنظام افضل خود نائل شود.

سیر تکاملی جزء سرشت وطبیعت این‌موجودات است.

این موجودات بعضی طبیعی‌اند وبعضی ارادی و بعضی مرکب از طبیعی وارادی بنابراین سه طبقه‌اند لکن نظام وجودی آنها براین اساس است که موجودات طبیعی مقدم بر موجودات ارادی‌اند و وجوداً قبل ازآنها میباشند (منظور اسطقسات است‌که وجوداً قبل از مرکبات‌اند).

مادهٔ اولیه همهٔ این طبقات سه‌گانه یکی است ولکن صورتهای آنها متضاد و مختلف‌اند آن ماده قابل وپذیرندهٔ همهٔ صور متضاده است.[1]

نظام طبقه‌بندی

میدانیم‌که نظام طبقه بندی ارسطوئی در جواهر و اعراض و

۱ـ رجوع شود به‌آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۴۴ تا ۴۸.

فصول واجسام وضعی خاص دارد.

وی موجودات عالم را در ده مقوله قرار داده است نه مقوله عرض ویك مقوله جوهر. در این چهاردیو اری‌مقولات بازهم طبقه‌بندی دیگری است برحسب انحلال بانواع و اصناف بدین‌ترتیب که هریك از این‌مقولات‌ده‌گانه جنس‌اندکه شامل انواعی‌دیگراند ومثلاجوهرجنس. ماده، صورت، عقل، نفس وجسم‌است. کیف جنس، کیفیات‌محسوسه، کیفیات معقوله ونفسانی و کیفیات متصل به‌کمیات وجز آنها میباشد. تا اینکه بالاخره بافراد و اشخاص کیفیات منتهی شود مثل این رنگ به خصوص و یا این علم وشجاعت وقدرت خاص. این نظام‌که ما آنرا نظام تعلیماتی نامیدیم بسیار ارزنده است درکلیات ومفاهیم منطقی و امتیاز فصول ازاجناس واعراض ذاتی از غیرذاتی‌دراین طبقه‌بندی دیده میشود بدین طریق‌که جنس‌الاجناس در عالی‌ترین سطح قرار داده میشود و نوع‌الا نواع و بالاخره فرد در پائین‌ترین مراتب در نظام متنازل.

فازابی نیز بنحوی‌که تا حدودی مشابه با این طرز تفکر وطبقه‌بندی است موجودات را طبقه‌بندی کرده است بدین ترتیب‌که بترتیب متصاعد نخست موجود اخس قرار داده میشود وبطور برتر و بهتر متصاعد میشود تاآنجاکه برتر از آن نباشد.

۱ــ اخس وپست‌ترین را مادۀ مشترک‌که قرار میدهد. ۲ــ مرتبۀ‌بعد اسطقسات معدنی ۳ــ بعد نباتات ۴ــ بعدحیوان غیرناطق ۵ــ وسرانجام حیوان ناطق.

بنابراین در نظام طبیعت حیوان ناطق در درجۀ‌کمال‌قرار دارد.

ابن‌سینا در جلد اول شفا نیز این ترتیب را درباب نفس جمادی، نفس نباتی ونفس حیوانی وبالاخره نفس ناطقه رعایت کرده است.

بنابراین در نظام طبقه‌بندی موجودات در عالم طبیعت نظام متصاعد را رعایت میکند و در نظام موجودات ماوراء طبیعت نظام متنازل. یعنی از اکمل‌موجودات تا منتهی‌شود بانقص.

صورت و مادهٔ اولی وحلقهٔ اتصال طبیعت بمافوق‌طبیعت

اشاره کردیم که مادهٔ موجودات عالم طبیعت از اجسام و اجرام فلکی ناشی میشود وصورت‌آنها از مجردات دراینجاباید توضیح داده شود که مقصود از صورت در آنجا همان روح وقوهٔ ناطقه است که بالاخره گفته‌شد فیضانی است ازعقل‌فعال لکن صورتهای جسمیه بنابر رأی فلاسفهٔ یونان و به تبع‌آنها فارابی ناشی ازتضاد نسبت واضافات آنها است.

وی‌گوید: از طبیعت مشترکهٔ آنها مادهٔاولی که‌مشترك بین‌اجسام این عالم است پدید میاید و از ناحیهٔ اختلاف جوهری‌آنها که هریك ذاتاً وجوهراً غیر از آن دیگر است اجسام مختلف‌الجواهر پدید آید واز تضاد نسبتهای آنهاصورمتضادهٔ‌آنها بوجود میاید.

بطوریکه ملاحظه میشودنظام متصاعد موجودات طبیعی عالم

شهادت در آخرین مرتبت متصل میشود به آخرین مرتبت نظام متنازل موجودات ماوراء طبیعت در یك حدی که باید حد مشترك نامید. درسوی عالم طبیعت از ناقص‌ترین نوع شروع میشود تا به کامل‌ترین نوع برسد. درطرف عالم ماورای طبیعت از اکمل موجودات شروع میشود تا به انقص آنها برسد. در اینجا حلقهٔ انقص عالم ماوراء طبیعت با حلقهٔ اکمل عالم طبیعت تماس پیدا کرده اتصال یابد وهمین جاست که دو نظام مختلف (متصاعد و متنازل) در یك برزخی که متناسب با دو طرف باشد پیوند میابد، یکی حاکم و آن دیگر محکوم است. یکی مفیض و آن دگر مستفیض است. و نوعی از وحدت بوجود میاید.

برزخها یا حلقه‌های اتصال

از بیانات گذشته تا حدودی روشن شد که موجودات عالم اعم از عالم طبیعت ویا عالم مافوق وماوراء طبیعت در نظامات متنازل ویا در نظامات متصاعد در طبقاتی خاص قرار دارند ومراتب به گفتار فارابی متفاضل است. گاه در نظام تعلیماتی از اکمل شروع شده بانقص خاتمه میابد و گاه از انقص باکمل و بالاخره دردوحلقه متناسب وسازگار باهم متصل بهم میشوند و آن حد برزخی است که میتواند تناسب بین آن دوطبقهٔ متمایزالوجود را تضمین کند. ازجهتی قبول فیض کرده و از جهتی دیگر آن افاضات حاصله ومکتسبه را بمادون خود اعطا کند. حد فاصل بین عالم طبیعت وعالم عقول عقل فعال است در جهت افاضهٔ معقولات و عقل مستفاد است در جهت استفاضهٔ معقولات که شرح آن بعداً بیاید.

موجودات این عالم نیز به همین صورت طبقه بندی شده و مرتبت کمال مادون به مرتبهٔ انقص مافوق اتصال میابد چنانکه حدکامل جماد به نخستین مرتبه ومرتبهٔ ناقص‌نباتی اتصال میابد وحدکامل‌نباتی به مرتبهٔ ناقص حیوان اتصال میابد ومرتبهٔ‌کامل حیوان غیرناطق به نخستین مرتبهٔ حیوان ناطق وقوهٔ ناطقه پیوند میابد. آخرین وکاملترین مرتبهٔ قوهٔ ناطقه که عقل مستفاد است به عقل فعال اتصال میابد.

وبنابراین مهم‌ترین اصل در ایجاد ارتباط واتصال بین طبقات متمایزه موجودات همین برزخها است.

مراتب وطبقات اجسام هیولانی درآفرینش و نیروهای داخلی وخارجی

تا اینجا بطور اختصار نموده شدکه سعی فارابی‌براین است که همهٔ نظامات رامتطابق بداند واین نظام هماهنگی را حتی در داخل‌هر موجودی جریان میدهد.

درباب حدوث موجودات‌طبیعی نخست اساس براین است که عناصر اولیه بوجود میاید وسپس امور مجانس وآثار وجودی آنها مانند بخارات وبادها وحادثات جوی وغیره.

دوشادوش وجود عناصر قوتها و نیروهائی درآنها پدید میاید که این قوتها مواد اولیه را بسوی تکوین مرکبات سوق میدهد. بدون احتیاج به محرك خارجی علاوه بر نیروهای محرکهٔ داخلی نیروهای خارجی‌هم یکی از عوامل محرکهٔ آنها است وآن‌فعل وتأثیر

اجرام سماوی است.

از این دو نیروی محرکه، سایر اجسام و مرکبات تحقق می‌پذیرد بدین ترتیب که نخست از ترکیب اسطقسات اجسام مختلفهٔ متضاده بوجود میاید واز ترکیب اجسام مختلفهٔ متضادهٔ هریك با یکدیگر و با عناصر اجسام بسیاری که متضادةالصوراند پدیدآید. و این اختلاط دوم بود.

دوشادوش این ترکیبات و تحقق اجسام متضاده قوائی در آنها حادث میشود. این قوتها بر دوقسم‌اند: قوتهای فاعله و قوتهای منفعله و قابله، قوتهای محرکهٔ داخلی وقوتهائی که محرك وعامل خارجی هستند نیز بدانها افزوده میشود وبالاخره از فعل و انفعال بسیاری از امور در همدیگر اجسامی دیگر بوجود میاید که از عناصر بعد و فاصلهٔ زیادی دارد.

پارهٔ از اجسام از اختلاط اول. پارهٔ از اختلاط دوم، پارهٔ از اختلاط سوم وبدین ترتیب معدن،نبات،حیوان غیر ناطق وحیوان‌ناطق بوجود میاید.

وبیان شدکه همهٔ این مرکبات مرتبهٔ ناقصی دارند ومرتبهٔ کاملی که مرتبهٔ کامل هر مادونی برزخ و واسطهٔ اتصال به مرتبهٔ مافوق است.

قوای متضادهٔ موجودات

موجودات مختلف برحسب ترکیباتی که دارند نیروهای متضادهٔ آنها مختلف است.

بطور کلی موجودات عالم طبیعت و شهادت در معرض تحول و تبدیل و تبدلند.هیچ موجودی در هیچ آنی از آنات ثابت و پابرجا نیست ومشمول تمام تحولات کمی و کیفی میباشد.

فارابی گوید هر اندازه ترکیبات موجودات کمتر باشد نیروهای مضادهٔ که آنها را در معرض تحول وتطور قرار میدهد وبالاخره به فساد وتباهی سوق میدهد کمتر است. ومثلا عناصر اولیه پابرجاتراند وسپس معدنیات ، چون از لحاظ وجودی ساده‌تر از نابانات‌اند نیروهای مضاده آنها کمتر است لکن نسبت بماده‌اولیه وعناصر بیشتر در معرض تحول وفساد و تباهی میباشند وهمین طور نیروهای مضاده در نباتات کمتر از نیروهای‌مضادهٔ در حیوانات است.[۱]

مضادات‌داخلی وخارجی

علاوه برقوتهای مضادهٔ داخلی که در وجـود مرکبات و طبقات موجودات هست عوامل دیگری از خارج هست که در فساد و تباهی و نابودی آنها اثر دارد.

و اصولا هر موجودی در نظام طبیعت با هر موجود دیگر و همهٔ موجودات غیر خود در مبارزه وضدیت است. وهریك گویا میخواهـد آن دگر را محو ونابودکند و از تمام عوامـل ممکن عالم وجـود در بقاء و دوام خودبهره‌برداری کند واین وضع در طـبیعت درموجودی هست.در برابر این نیروهای مضاده، قوتها ونیروهای دیگری درطبیعت

۱ــرجوع شود به‌آراء اهل مدینهٔفاضله ص ۶۳ــ۷۵.

هریك از موجودات هست که در بقاء و دوام وجود خود از آنها امداد گیرد ومرتب بدل ما یتحلّل می‌سازد که بعداً بیان خواهد شد.

مقام وموقعیت انسان

خوانندگان عزیز اطلاع دارند که این مقدمات ومقدمات دیگری که بعداً بیان خواهیم کرد همه برای نمودن مقام و موقعیت انسان است هم از لحاظ وجودی وهم از لحاظ زیست اجتماعی وبیان نظاماتی است که انسان ملزم از تبعیت آن میباشد.

البته در جای خود فارابی حد مشترك وبا قوتهای مشترك بین نبات وحیوان وانسانرا بیان کرده است که در متن ترجمه شده است و نیازی بتکرار نیست مع‌ذلك بطور اجمال یادآوری میکنیم.

این قوتها عبارت است از قوت غاذیه، هاضمه، ماسکه، دافعه، مولده، نامیه، وبالاخره در انسان و حیوان قوت حاسه ومحرکه مشترك است.

انسان علاوه برقوائی که برشمرده شده وجود پیچیده‌تری دارد و از نیروهای حاسه ومتخیله وعاقله نیز برخوردار است که البته فصل ممیز انسان ازسایر حیوانات همان قوهٔ عاقله و ادراك کلیات است.

قوای خادمه وقوای رئیسه

همهٔ این قوتها خادم انسان بوده ودر بقاء شخص او در مدت معینی و نوعش برای همیشه خدمتگذاراند لکن در طبقه‌بندی داخلی که کرده‌اند بعضی از این قوتها خادم قوتهای دیگراند و بعضی

محدودمند.

قوت ناطقه رئیس مطلق است برهمهٔ قوای انسانی درجهت‌قوای حاسه ومدرکه. بطور کلی فارابی هم در قسمت‌قوای طبیعی که احیاناً مشترك بین‌انسان وحیوان‌ونبات است وهم قوای ویژهٔ انسان دریك‌نظام معین قائل به‌دوقسم قوت است:

۱ـ قوتهای رئیسه ۲ـ قوتهای خادمه ومرؤسه.

وبدیهی است که این تقسیم نه تقسیم تصنعی ومنطقی‌است وبلکه تقسیمی است که طبیعت خود به‌خودکرده است. مثلاً قوهٔغاذیهٔ رئیسه واقع در دهن است. خدم و یاوران اودرسایر اعضاء بدن پراکنده‌اند تا همه کار خود را انجام داده تا هدف اساسی ازین نیرو را تحقق بخشند.

قلب مرکز فرماندهی است

این مرکز، حساس‌ترین مرکز تن انسانی است که دو وظیفهٔ اساسی در سطح ریاست فائقه برعهده دارد.

از طرفی باید در حفظ وبقاء شخص ونوع بهمهٔ قوای طبیعی فرمان بدهد وآنها را در انجام وظایف طبیعی خودراهنمائی کرده و علی‌الدوام مدد دهد. کوچکترین نارسائی وغفلت اوموجب‌خواهدشد که هیچیك از قوای طبیعی‌مانند غاذیه، مولده، نامیه، هاضمه وسایر قوی از اعمال خود سرباز زنند وکالبد به سوی‌فنا وتباهی‌گراید. وهم باید در سطح عالی‌تری وظایف فرماندهی‌خود را نسبت به‌قوای‌حساسه مانندباصره، سامعه، شامه، ذائقه، لامسه وبالاخره قوای باطنه مانند حس

مشترك، متخیله، حافظه ومتصرفه انجام‌دهد. این‌وظایف و وظایف‌دقیق دیگری که به عهده‌دارد باید باکمال دقت وبدون کوچکترین خطا و اشتباهی انجام دهد تا هردو دسته قوی ونیروهای انسانی درجهت ماده ونفس وکمال تن و روح وظایف خود را بروفق خواست وهدف آن انجام‌دهند[1].

قوه غاذیهٔ رئیسه شبیه ماده است برای قوهٔ حاسه رئیسه‌یعنی‌حس مشترك . وحاسه شبیه صورت قوت غاذیه است.

حس مشترك شبیه به‌ماده متخیله‌است. متخیله‌صورت‌حس‌مشترك است. متخیله رئیسه‌شبیه به ماده ناطقهٔ رئیسه است و ناطقه‌شبیه‌به‌صورت متخیله‌است وخود مادهٔ قوهٔ دیگری نیست.

قوت نزوعیه تابع حاسهٔ رئیسه یعنی حس مشترك است. پس در جهت قوای دراکهٔ ناطقهٔ رئیس کل‌است وقلب عضو رئیسه ایست که در اعضاء بدن بالاتر ازو نیست. واعضاء دیگر مانند دماغ،کبد، طحال وغیره همه در تحت فرمان اوهستند.

بنابراین دوفرمانده‌مطلق یکی در جهت بکار بردن قوای مدرکه که قوهٔناطقه باشد ویکی در جهت بکارگرفتن قوای‌طبیعیه که قلب‌باشد در انسان وجود دارد. که البته در جای خودگفته شده است‌که غرض‌از قلب تنها همان جسم صنوبری الشکل نیست وبلکه از نیروی ناطقه هم تعبیر به قلب شده‌است.

۱ـ رجوع شود به‌کتاب آراء اهل‌مدینهٔفاضله، ص ۷۰ تا۷۴.

این است نظام متطابق انسان با عالم طبیعت. چون جزء نظام طبیعت است.

تا اینجا بطور خلاصه نموده شد که اولا وجود انسان از لحاظ مادی پیچیده‌تر از سایر موجودات طبیعی است وثانیاً بواسطهٔ وجود نیروی ناطقه که افعال ارادی اورا هدایت میکند از سایر حیوانات و موجودات طبیعی‌ممتاز است.

وهمین نیرو است که در نظام وجود انسان را از هر درندهٔ پست‌تر میکند و از هر فرشتهٔ بالاتر وبرتر. وهمین نیرواست که خطاب «انی جاعل فی‌الارض خلیفة» متوجه بآن شده است و همین نیروی است که مورد عتاب «فاخرج فانك رجیم ان‌علیك لعنتی‌الی‌یوم‌الدین» قرارگرفته است

و این است همان نیروئی که اگر تحت تربیت واقع نشود منشأ فسادوتباهی شود وهرگاه درجهت‌درست وصحیح سوق داده شودمدینهٔ فاضله بوجود میاید.

حکمت عملی

قبل از اینکه روش کار فارابی را در مدینهٔ فاضله بنماییم بطور اختصار راجع به‌اساس حکمت عملی که درصدر این مقدمه تذکردادیم توضیحی خواهیم داد.

اساس دین اسلام در همهٔ شئون حتی عبادیات بر مبنای استوار کردن پایه‌های جوامع بشری است. وگذشته از دستورات‌مفیداخلاقی که اخلاق فردی است اصولی برای استحکام مبانی اجتماعی پیشنهاد

کرده است. بعضی از احکام عبادی آن مانند حج و نماز جماعت بطرز جالبی محکم کننده مبانی اجتماعات است وهمین امر سبب شد که در هنگام نقل‌وترجمه علوم یونانی به جهان اسلام توجهی به‌حکمت عملی نشود زیرا اسلام خود پایه‌گذار حکمت عملی‌است و ناسخ حکمت‌های عملی‌پیش از خود اعم از نظامات اجتماعی مذهبی و یا نظامات دیگری که براساس‌تفکرات‌فلسفی برقرارشده‌بودواحیاناً ازعهدهٔ ادارهٔ‌جامعه‌ها برنمی آمدند.

تاکنون راجع‌باین مسأله که فارابی در چه شرایطی وتحت‌تأثیر چه عواملی اقدام به طرح اینگونه مسائل کرده است و کتابهائی مانند تحصیل‌السعاده، سیاسات مدینه و آراءِ اهل مدینهٔ فاضله را نوشته است بدرستی تحقیق نشده است.این بنده درمقالهٔ که‌تحت عنوان مولوی بین طریقت وشریعت نوشته‌ام بطور اختصار نظر خود را در این‌باب‌شرح داده‌ام.

در بدوامر این موضوع خیلی‌طبیعی وعادی مینماید که فارابی فیلسوف است وفیلسوف کسی است که باید در تمام قسمتهای مربوط‌به فلسفه‌وارد‌باشد ولکن‌باتوجه باینکه فیلسوفان‌دیگری قبل‌ازاو‌بودند که در این‌باب‌چیزی ننوشته‌وتوجه خود را معطوف‌بدان نکرده‌اند میتوان استنباط کرد که فارابی‌دریك شرایط خاص این مسأله‌را موردتوجه‌خود قرار داده است و یا خواسته است در جهت احراز عنوان معلم ثانی بودن گام بردارد البته در این باب اخوان الصفا نیزگام برداشته‌اند و لکن وضع و روش کارآنها از نوع دیگر است زیرا اساس‌کارآنها در

جهت بنای مدینهٔ فاضله‌ایست که خـود میـخواهند پایه ریـزی کنند و مدعی‌اند که اسلام درگیرودار روزگار وبدست خلفای ناخلف بغـداد دگرگون شده است لاجرم باید در تجدید بنای‌آن اقدام کرد و آنچـه هدف اصلی شارع‌اسلام بوده است باید احیاء شود و به عبارت دیگر اخوان‌الصفا جمعیتی بوده‌اند سیاسی وبناچار هرجمعیت سیاسی بایـد در طرح ریزی ادارهٔ جامعه‌ها صاحب نظر باشد ونخستین‌گام او طرح‌ریزی ادارهٔ جامعه است. لکن فارابی علی‌الظاهر به هیچ جمع ودستهٔ وابسته نیست وحتی اصولا بمانند شیخ‌الرئیس ابن سینا ویا خواجـه‌نصیرالدین طوسی‌وخواجه نظام‌الملك دراندیشه‌احراز مشاغل ومقامات سیاسی هم نمی‌باشد.

در هرحال عموم دانشمندان وفلاسفهٔ اسلامی مطلـقاً به قسمـت حکمت عملی یونانی‌توجهی نکردند و حتی توجه آنها به‌علوم عقلی و فلسفی برای این بودکه این علوم را در استخدام‌حکمت‌عملی اسلامی قرار دهند.

مستند اساسی‌حکمت عملی اسلام همانطور که در مقالهٔ دیـگر بیان‌کرده‌ام نخست قرآن مجید است وسپس اخبار و روایـات و سیرهٔ بنی‌اکرم و اصحاب وصحابه وائمهٔ معصومین که همهٔ‌آنها متأثر ازروش وسیرهٔ حضرت رسول بودند.

بطورکلی‌بایدگفت‌که حکـمت عـملی اسلام شامل عـبادات، معاملات واحکام وجنبه‌های اخلاق فردی واجتماعی است. وبطورقطع بنای آن مترقی‌تر واستوارتر از مدینه‌های فاضلهٔ افلاطون و فارابی و دیگران است.

من‌نه به عنوان یکفرد مسلمان وبلکه بعنوان یك فردی که خودرا متفکر میداند میگویم که‌بطورقطع مترقی ترین‌مبانی واصول اجتماعی بوسیله دین اسلام پایه‌گذاری شده است تاآنجاکه مجموع افکار و نظامات فلسفی یونانی در برابر نظامات اسلامی‌بمانند قطره ایست در برابر دریا، نهایت نظام معاملاتی آن‌مترتب بر نظام عبادی‌است. نظام عبادی‌مترتب‌بر نظام‌توحید است.

اخلاق فردی واجتماعی آن همه با هم بستگی دارد ومرتبطاست از باب طهارت تا باب کیفرها وقصاص یك مجموعه واحدی است که جمعاً باید مورد عمل قرارگیرد نه‌آنکه پارهٔ از آنها مورد عمل‌قرارگیرد وپارهٔ دیگر متروك ماند.

البته بنده دین‌اسلام را میگویم نه دینی که‌ساخته وپرداخته اوهام وخیالات صاحبان اغراض ومنافع است.

در دین اسلام آنچه مربوط به محو صفات رذیله و غیر انسانی است و بعبارت دیگر اخلاق فردی که مستقیماً مربوط به طرح ریزی مدینهٔ فاضلهٔ اسلامی است بسیار نیرومند وقوی است. به همین جهت است که دانشمندان اسلامی برآن‌شدندکه باستنادآیات‌قرآن و روایات نبوی وسیرت حضرت رسول بنای‌کار اخلاقیات را بریزندواین خود فنی‌جداگانه گردیدکه کسانی مانند غزالی، خواجهٔ طوسی و جز آنها کتابهائی در این زمینه نوشتند. که این خود داستانی طولانی دارد.

در جهت اجتماعیات نیز هزاران هزارکتاب نوشته شدکه هم مسائل مربوط به تعاون اجتماعی را مورد بحث و دقت و بررسی قرار داده، ضوابط و قواعدی‌برای‌آن مقرر کرده است مانند مباحث مربوط

به‌معاملات، اجاره، مزارعه،رهن وحدود ودیات و بالاخره نظام‌اقتصادی وسیاسی در مجموعه‌هایی بنام فقه.

قواعد وضوابطی برای دفاع، جهاد دارد. در عین حال از هدف زندگی مسالمت‌آمیز پیروی میکند در دین‌اسلام‌همه حر وآزادند،لکن تاآنجاکه‌آزادی دیگران را سلب نکنند.

مهمترین موضوع و اساسی‌ترین مسائل درباب اعتقادیات است که در رأس همه توحید و کلمهٔ «لااله‌الاالله» قرار دارد. در اینجا است که همه باید سر تسلیم وتعظیم فرودآورند و در تحت پرچم یکتا-پرستی وطرد صفات رذیله واحساس این معنی که سعادت و خوشبختی جوامع در اتحاد واتفاق وعمران وآبادانی است. همه آدمیان باید به حیات وزیست خود ادامه دهند.

باری از مطلب دور افتادیم. ظاهر امرچنین می‌نمایاند که‌اخوان-الصفا خواسته‌اند اصلاحاتی در دین اسلام بوجودآورند وهدف اصلی آنها طرح ریزی بنای مدینهٔ فاضلهٔ‌اسلامی است. نهایت‌مدعی‌اند که مدینهٔ فاضله اسلامی‌بدست خلفا تبدیل به مدینه فاسقه‌وجاهلیه‌شده‌است. اینان میگویند: ما جامعهٔ را طرح ریزی میکنیم که بر مبنای اخوت، صداقت و اتحاد وهمبستگی کامل بین مسلمین باشد.

عقاید وافکار این جمع از همان ابتدا مورد نقض وجرح قرار گرفت[1] زیرا بعقیدهٔ متفکران عصر خودشان اصول پیشنهادی این جمع

۱- رجوع شود به کتاب الامتاع المؤانسه ج ۲ ص ۲-۲۰ - مصر ۱۹۴۲.
و رجوع شود به رسائل اخوان‌الصفا ج۴ص۲۰۰، مصر ۱۳۴۷.

خود انحرافی کامل‌ازاصول وعقاید اسلامی است زیرا اینان‌خواسته‌اند اصول اجتماعی و اقتصادی واخلاقی اسلامی را با استفاده از فلسفهٔ یونان بالاخص فیثاغوریان وهندوان وایران‌باستان توجیه کرده تحت ضوابط وقواعدی درآورند این معنی را میتوان بطور وضوح ازبخش ناموسیات رسائل آنان دریافت.

از ویژگی‌های این جمع بیان امور اجتماعی وسیاسی است بصورت داستان و افسانه، اینان در متن جامعه‌های دینی وارد شده‌اند و همهٔ ادیان را بررسی کرده‌اند وازین بررسی‌ها خواسته‌اند یك مدینهٔ فاضله که قابل قبول همهٔ ملتها باشد طرح ریزی نمایند.

همهٔ انبیا را مرشد وراهنمای بشری میدانند به‌آنچه در فطرت انسانها است «مابعث‌الله‌الرسل الابالتأکد لمافی‌نفوسهم من امرالدین بطلب‌الاخرة وارشاداً لهم‌الی ماهو اصلح مما اختاروه بعقولهم»[1]

انسانها از لحاظ فهم وقوت ادراك در مراتب مختلف قرار دارند.

درباب ادیان‌آسمانی‌قائل بوحدت ادیان‌اند وگویند: دین عبارت ازطاعت و انقیاد است وهمهٔ ادیان ازین اصل پیروی کرده‌اند[2] «فمن اجل‌هذا اختلف شرایع‌الانبیاء و کذلك‌اختلف سنن‌الدین و قواعد النوامیس لانهم‌اطباء‌النفوس ومنجموها»[3] «شرایع‌الانبیاء و اختلاف سننهم‌بحسب‌اهل کل زمان ومایلیق بهم، امة امة وقرناً قرناً».

۱ـ اخوان‌الصفا. رسائل ج ۴ ص ۲۱. ۲ـ ج۴ ص ۲۱. ۳ـ ج۴ ص ۲۴.

مدینهٔ فاضلهٔ فارابی و افلاطون

میدانیم که افلاطون از لحاظ تفکر فلسفی اشراقی است وفلسفهٔ اورا فلسفهٔ فیضیه نامیده‌اند البته در اینکه همهٔ افکار و آراء افلاطون دست نخورده وهمانطور که این فیلسوف بزرگ در کادر و نظام معینی بیان کرده‌اند بما رسیده باشد و با افکار سایر فلاسفهٔ یونان وحوزهٔ اسکندرانی اختلاط وامتزاجی حاصل نکرده باشد بدرستی روشن نشده است حتی دانشمندان و فلاسفهٔ اخیر گویند: بسیاری از آراء و افکاری که به افلاطون نسبت داده‌اند مربوط به افکار افلاطونیان جدید است. لکن آنچه موردشك وتردید واقع نشده است کتاب جمهوریت افلاطون میباشد.

مهمترین مسائلی که مورد توجه سقراط استاد افلاطون و سپس افلاطون واقع میشود: فضیلت، حکمت سعادت، عدالت و بالاخره تزکیهٔ نفس است از رذائل اخلاقی.

کتاب جمهوریت او شامل پنج قسمت اساسی میشود: قسمت اول بحث در عدالت وماهیت آن وقسمت دوم وسوم بحث در ارکان دولت وحکومت است. وخصوصیات طبقهٔ حاکمه و اینکه اساس حکم برعدالت باید استوار شود در مباحث بعدی بحث در روشهای حکومت‌ها وانحطاط و ترقی وجز آنها میباشد.

در این کتاب برخلاف فارابی که قسمت مهمی از مباحث خود را ویژهٔ فلسفهٔ اولی قرار داده و در یك نظام معینی مطلب را به مدینهٔ

فاضله و مردم آن پایان داده‌است. مستقیماً مسائل مربوط به حکومت و دولت مورد بررسی قرار گرفته است.

ظاهراً در نظر افلاطون دولت ایدآل نوعی دولت ارستوگراسی است لکن باید توجه‌داشت که‌ارستوگراسی افلاطون ارستوگراسی علمی است نه‌بر اساس مال‌ومنال، وی گوید: بایدطبقهٔ حکام به علوم‌ودانشهای حقیقی بخوبی واقف‌شوند بنظر اوحکمت‌فضیلت اول است، شجاعت فضیلت دوم است، اعتدال فضیلت سوم است.

وبهرحال، کتاب‌جمهوریت‌افلاطون کتابی‌است کاملاً اجتماعی وسیاسی و آراء اهل مدینهٔ فاضلهٔ فارابی قبل از اینکه کتاب اجتماعی وسیاسی باشد، کتاب فلسفی است.

دیگر اینکه افلاطون وارد در جزئیات واشکال حکومتهامیشود با پیشنهاداتی که‌دارد وکاملاً مسائل مربوط به‌ادارهٔ جوامع را مورد بررسی قرار میدهد، فارابی تنهاکلیات مدینه‌ها را ازلحاظ فرم وشکل مورد بررسی قرار میدهد بدون‌آنکه پیشنهادی داشته باشد تنها به بیان فرم مدینهٔ فاضله درکادر و نظام معینی اکتفا میکند.

از جملهٔ مسائلی که در جمهوریت افلاطون مورد بررسی قرار میگیرد عبارت است‌از عدالت، فن‌ومنافع آن،صدیق‌وصداقت، تأثیرات طبیعی اشیاء. غرض از فن وهنر، فضیلت، دادگری‌وستم‌گری، دشمنی، فضیلت نفس، مدینهٔ سعیده، خیر و انواع آن، مکافات وانواع آن، دولت ونحوهٔ تأسیس‌آن، زندگی سعادتمندکدام است، فضائل حکام، تربیت حکام، تأثیر موسیقی در تربیت، خدایان،اوصاف خدایان، کمال مطلوب، احترام‌به‌نفس، عفت‌حکام، حب‌ودوستی‌جمال‌وجمال‌پرستی،

طب‌وحقوق، اخلاق اطباء و قضات، سیاست حکمیه‌واینکه‌برترین حکام کیست‌واینکه‌مصالح‌عامه‌هدف‌اساسی‌از نظام است. ثروتمندوفقیر، جنگ ودولت، شجاعت، عفت، مترقی‌ترین‌دولتها کدام‌است. فردودولت، تربیت افرادبرای تصدی‌حکومت، طرز ازدواج وتولید مثل، قناعت‌واینکه‌باید علم‌برجهل‌پیروزشود، خیراعظم، حکومت‌دمکراسی‌چیست، اوصاف آن چیست، اصول عناصر دولت، جنگ‌های داخلی، انقلابات اجتماعی، فلاکت‌ها وبدبختی‌هایی که موجب درهم ریختن حکومتها میشود. حکومت استبدادی، لذات ناپسندومسائل‌بسیاری دیگر. بطوریکه‌ملاحظه میشود افلاطون رسماً وارد در مباحث اجتماعی شده‌است وآنها را یك یك از لحاظ ماهوی وآنچه بوده است مورد بررسی قرار داده و نیز پیشنهاداتی دارد که خط‌مشی اجتماعات را آنطور که باید باشد معین میکند.

در حال که فارابی مطلقاً وارد این مباحث نشده است. بنابراین گرچه ممکن است فارابی متأثر از جمهوریت افلاطون و هم سیاست ارسطو شده باشدلکن برخلاف مشهور کاملاپیروافلاطون نیست[1]. دربارهٔ اینکه ممثل افلاطون در اشکال‌حکومتها و ناهنجاریهائی که بر شمرده است کدام حکومت و کدام‌جامعه بوده است مشهور این است که مدل کار او جامعه و مدینهٔ اسپارت است. چنانکه ممثل ارسطو در کتاب سیاسات، آتن وبلاد دیگر مستعمرهٔ آن میباشد.

۱ــ رجوع شود به جمهوریت افلاطون. ترجمهٔ حنا خباز، مصر ۱۹۲۹.

سیاسات ارسطو

این کتاب بطورقطع به‌زبان تازی ترجمه شده است ودر ابتدای نقل وترجمهٔ علوم یونانی مورد استفادهٔ علماء وفلاسفهٔ اسلام واقع‌شده است وگاه‌گاهی به‌بخشهائی از آن در کتب فلسفی‌واخلاقی برمی‌خوریم لکن معلوم نیست در جریان روزگار این کتاب که قطعاً از نظر مسلمین وبویژه نظام اخلاقی وسیاسی اهمیت خاصی داشته است چه شده است و در هرحال‌ترجمهٔ عربی‌آن ویا به‌هرزبانی که بعالم اسلام نقل‌شده‌است در دست نیست. وآنچه اکنون در دست‌هست ترجمه‌هاایست که فلاسفه و علماء عصر حاضر مغرب زمین از اصل یونانی کرده‌اند وبزبان‌عربی برگردانده شده است ویاترجمهٔ که مستقیماً از یونانی به‌عربی بوسیله «الاب‌اوغستینس برباره البولیسی» انجام شده است[۱] در هرحال از این کتاب خواجه‌نصیرالدین طوسی استفاده کرده‌است واخلاق ناصری‌رابا توجه باین کتاب و کتاب سیاست افلاطون‌وغیره نوشته‌است[۲].

مخصوصاً خواجه صریحاً گوید افلاطون درمقالهٔ پنجم از کتاب سیاست اشاره‌به‌این طایفه براین وجه‌کرده است و ارسطو طالیس‌گفته است که...[۳]

خلاصهٔ مباحث ارسطو عبارت است از تأسیس دولت‌ها وحالات مختلف‌آن، اصل سیادت وبردگی «اصل آقا و بردگی»، نظامهای مختلف بلادیونان، اهل صناعات، انواع سلطه‌ها، حکام سیاست، نظام‌سیاسات و

۱ــ چاپ‌بیروت ۱۹۵۷.   ۲ــ رجوع شود به‌اخلاق‌ناصری، چاپ لاهور، ۱۹۲۳ ص ۱۸۰.   ۳ــ اخلاق‌ناصری. ص۱۸۰.

تفوق‌های مطلقه، اصناف و اقسام حکومتهای سلطنتی، خیر مطلق، حکومت وجمعیت فاضله، حکومت اقلیت واعیان، حکومت طاغیان و طغات، مبدء انقلابات وشورشهای سیاسی وانواع و ریشه‌های اساسی آنها، اسباب انقراض حکومتها، جمهوریت و انقلابات سیاسی،زندگی ایده‌آل،علم وفلسفه بهتر وبرتر از سیاست است، بزرگی و کوچکی دولت‌ها، کشورگشائی و وسعت دادن قلمرو حکومت. صفات طبیعی مردان حکومت وسیاست، عناصر دولت وارکان‌آن، دولت برتر،زمین و اوضاع کشاورزان، تناوب در ریاست وحکومت، تربیت، ازدواج و شرایط‌آن، وحدت تربیت، غایت تربیت، اثر موسیقی و فوائدآن در تربیت.[۱]

بطوریکه ملاحظه میشود ارسطو نیز در یك نظام معین منطقی و باتفکرخاص اشرافی وارد در مسائل مختلف و جزئیات شده‌وحکومت ایده‌آل را معین میکند، لکن فارابی در اینگونه جزئیات مطلقاً وارد نشده است.

ابن سینا

با اینکه ابن‌سینا در این‌باب کتاب خاصی ننوشته‌است مع ذلك در رسالهٔ که در تحت عنوان کتاب‌المجموع «یا الحکمةالعروضیه» فی معانی‌کتاب ریطو ریقا نوشته است، مباحثی را مطرح کرده است.

۱ـ رجوع شود به سیاسات ترجمه از یونانی به عربی بوسیله‌اگستینس بارباره بولیسی.

مباحث مطروحهٔ شیخ به‌آن ترتیب که ذکر کرده‌اند کاملاً منطبق با سیاسات ارسطو نیست مع‌ذلك اصول فکر او منطبق با روش ارسطو است[۱].

این کتاب درباب خطابه است والبته‌بجز کتاب خطابهٔ بزرگ او است که جزء منطقیات اوچاپ شده است.

معنی کتاب ریطوریقا بلاغت در حکومت وخطابت است.

در این کتاب ابن‌سیناگوید: فیلسوفانی که پیش از ارسطو بودند در فن خطابه کتابی به‌روش‌ضوابط منطقی ننوشته‌اند وبلکه روش آنها روش دیگر بوده است.

وی در این کتاب بمناسبتی چند شکل از اشکال حکومتها را بر شمرده است(چهارشکل):

۱ـ حکومت دمکراسی که همه در حکم متساوی باشند هم در استحقاق کیفرو هم پاداش و کرامات وریاسات، در این نظام رئیس حکومت انتخابی است بوسیله همهٔ مردم یا رؤسای درجه دوم.

۲ـ جامعهٔ که برمبنای ریاست پست است البته منظور جامعه خسیسه است که قهراً ریاست اول آن باپست‌ترین مردم است این نوع مدینه را منشعب به مدینه‌هائی چندکرده است برحسب مردم و رئیس اول، مانند ریاست تغلب که ریاست اول با توانگرترین آنها است از لحاظ مال ومنال. ریاست قلت که در نوع خاصی از اینگونه جوامع

۱ـ این کتاب بوسیلهٔ دکتر محمد سلیم سالم با اصل یونانی منطبق شده‌ودرسال ۱۹۵۰ درمصر چاپ شده است.

ریاست بواسطهٔ غلبه تعیین نمی‌شود وبلکه کسی را معین میکنند که محتاج به ثروت وتوانگری اوباشند.

۳ـ حکومت استبدادی که ابن‌سینا «وحدانیة الریاسة» نامیده است که غرض‌وهدف رئیس اطاعت محض مردم است والبته ابن سینا این شکل حکومت را تا حدودی تمجیدکرده است.

۴ـ حکومت اشرافی یا ارستوکراسی که آنرا حکومت فاضله یا ریاست فاضله‌نامد. در این نوع حکومت رئیس‌اول کسی است که افضل امت باشد و مراتب و طبقات امت‌ها بوسیله فضیلت و بر حسب کمال‌اخلاقی آنها است‌واحیاناً بوسیلهٔ فضائل وبرتریهایی است که در صنعت‌ها دارند.

سپس افضل اشکال این نوع حکومتها را حکومت پادشاهی‌ودر درجهٔ بعد سیاست اختیار وانتخاب و در درجه بعد مدینهٔ کرامیه و پست‌ترین آنهارا حکومت تغلبیه وجماعیه یا احرار میداند.

سپس گوید سیاستی که اکنون در بلاد ما معمول است مرکب‌از سیاست تغلب وکرامت،وجماعیه‌است واگر احیاناً نوع‌سیاست‌انتخابی هم دیده شودکم وبسیار نادر است.[1]

سیاست ارسطو و جمهوریت افلاطون

از بررسی آراء و افکار این دو فیلسوس وجوه مشترك و وجوه افتراقی در طرز آراء وافکارآنها دیده میشود. مدارکار هردو فیلسوف

۱ـ کتاب المجموع،چاپ مصر ۱۹۵۰ ص ۳۷-۴۵.

برعقل و فضیلت عقلانی است. افلاطون فضیلت‌را رکن اساسی‌سعادت انسانی میداند. ویك یك مسائل مترتب براصل فضیلت و عـدالت را برمی‌شمارد. جوانان را باید بـرای ادارهٔ مملـکت تربیت‌کرد نخست تربیت عقلانی وعدالت خواهی. صفات وخـصائـص ویـژهٔ برای‌طبـقهٔ حکام برمی‌شمارد وبالاخره زمام سیاست باید بدست فلاسفه باشد که بهتربتوانند عـدالت وفضیلت را درك‌کرده اجرا نمایند والبته منظـور فلاسفهٔ حقیقی است. انواع شکلهای حکومتها را رسیدگی میکـند و نظام‌حکم جمعی را تأیید میکند[۱].

لکن ارسطوبه روش‌طبقه‌بندی منطقی‌خود جامعه ومردم‌را طبقه‌بندی میکند.

فـارابی نیز در هنگامیکـــه خصائـل وصـفات رئیس مدینه را برمی‌شمارد حکمت‌را رکن‌اساسی وشرط اول ریاست‌میداند درهرحال بیان‌افلاطون‌همانطور که‌رویه وعادت‌او است‌محاوره‌ای‌است وبصورت پرسش و جواب است ولکن روش ارسطو قاطع است. وی براساس تفکرات فلسفی و درچهار چوب طبقه‌بندی مقولات وجواهر و اعراض وفصول واجناس وانواع، کار خود را در تدوین کتاب سیاست شروع میکند. ظاهراً چنان می‌نماید که طبقهٔ بردگان را می‌پذیرد، مبحثی ویژه دربارهٔ آقائی وبردگی دارد.[۲] هستهٔ مرکزی اجتماعات خانـواده است. انسان مرکب از نفس وجسد است. امتیاز بین‌بردگان و آزادگان امری

۱ــ رجوع شود به جمهوریت افلاطون حنا خباز مصر ۱۹۲۹.
۲ــ رجوع‌شود به‌کتاب‌السیاسات، ص۱۱.

طبیعی‌است وناشی ازطبیعت است، طبقهٔ غالب احرارند، طبقهٔ مغلوب بردگانند[1] علومی که ویژهٔ بردگان است بجز علومی است که ویژهٔ آقاها وبزرگان واحرار است. علم‌آقاها باید درجهت‌بکارگرفتن‌برده‌ها باشد.[2]

هریك از طبقات در محل خودقرارگرفته‌اند. بحث در زراعت، تجارت، حرفه وصنعت بطورمستوفی شده است. انواع‌سیاستهای‌ملکی را برشمرده‌است. وی چنان مینمایدکه حکومتهای ملکی را به انواع واقسامی چند میداند. اشتراك‌در مال وزن را مردود میشناسد. دربسیاری از موارد نظریات افلاطون رامردودمیشناسد[3].

بطورکلی‌بایدگفت روش ارسطو و روش افلاطون هم درنحوهٔ حکم و اداره کشورها مختلف است وهم در نحوهٔ رفتار مردم. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب سیاسات ارسطو و جمهوریت افلاطون.

غرض ما تنها در اینجا نمودن این معنی است‌که‌کار فارابی برخلاف‌آنچه‌گفته ونوشته شده است نه شباهت تام تمام به‌کارافلاطون دارد ونه به‌کار ارسطو.

بطوریکه ملاحظه میشود ارسطو خواه ناخواه ودر تحت‌شرایط موجود عصر خود واحیاناً ارضای خاطر اسکندر فرم‌آقا و بردگی را می‌پذیرد وقواعد وضوابطی برای روابط بین‌آقا و برده معین میکند در حالی‌که فارابی این معنی را جزء فجایع اجتماعی می‌شمارد. وی

۱– ص ۱۷. ۲– ص ۲۱ ۳– ص۵۰-۵۲.

گوید: در مدینه‌های جاهلیه وشکل وفرم مدینهٔ تغلبه ملتهای منحرف و غیرطبیعی دست به غلبه‌جوئی و ستیزجوئی زده وملت مغلوب را اگر مضربه‌حال خود دانستند محو ونابود میکنند و اگر مضر بحال خود ندانستند برده کرده ومورد بهره‌برداری قرار میدهند.

فارابی تحت تأثیر روح شریعت اسلامی که میفرماید: «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» این عمل‌را غیرطبیعی وغیرانسانی می‌شمارد ودر مقام بیان‌مفاسد وناهنجاریهای اجتماعی‌برمی‌شمارد.

بردگی

یکی از اتهامات ناروائی که بی‌خبران بدین اسلام وارد کرده و میکنند این است که در دین اسلام بردگی مجاز دانسته شده است در حالی که این امر مطلقاً صحت ندارد و در مجموعه های کتب فقهی مطلقاً بابی در طرز بردگی وبرده‌گرفتن وجود ندارد و بلکه برعکس باب عتق یعنی آزادکردن برده وجود داردکه طرز آزادکردن برده را می‌نمایاند. دراین باب ملاحظه میشودکه بخشوده شدن بسیاری از گناهان کبیره را منوط به‌آزادکردن‌برده میداند مانند ترك روزد ماه مبارك رمضان، یك سهم از سهام زکواة وصدقات واجبه‌مخصوص آزاد کردن بردگان است واین خود داستانی دارد.

در اسلام هیچ نوع وشکلی از بردگیها مورد تأیید قرار نگرفته است، همه‌بندگان خدا هستند. اصولا هنگامیکه محمدبن عبداله مبعوث به‌رسالت میشود مدار و محور کارخود راکلمهٔ «لااله‌الاالله» قرار میدهد ومقرر میدارد در نمازهای یومیه‌گفته شود «اشهدان لااله‌الاالله»و «اشهد

ان‌محمداً عبده ورسوله» وصفت بنده بودن مقدم بررسول بودن است‌و هنگامیکه همه بنده خدا باشند وتنها در پیشگاه معبود حقیقی بایدخاضع وفروتن باشند و کلمهٔ لااله‌الاالله بگویند دیگر محلی برای بردگی دیگران باقی نمی‌ماند، ملاك فضیلت تقوی و پرهیزکاری است، عدم تجاوز بمال غیر، محبت ودوستی به همنوع. در اسلام تنها یکنوع بردگی وجود دارد و آن بردگی وبندگی خدا است فرمان خدا است. اصولا اسلام برپای بردگان مدینهٔ جاهلیه وفاسقهٔ ابوسفیان بپاخاست وهم گسترش یافت وهم کلمهٔ لااله‌الاالله‌را درصحنه گیتی‌رواج داد وهم بت‌های خود خواهی وطایفهٔ وبازاری وقبیلهٔ‌را بواسطهٔ‌بردگان در هم کوفت ومحو ونابودکرد، در چنین شرایطی معقول نیست که مسألهٔ بردگی تأیید شود، نهایت از لحاظ اقتصادی مدار کارهابر استفاده از بردگان قرار داشت وبناچار مدتی لازم بود تا اساس زورگوئی و بردگی در هم ریزد.

و بهرحال فارابی همهٔ اشکال بردگی را مورد انتقاد قرار میدهد وآنرا یك امری غیر طبیعی وناپسند می‌گمارد، مدینه فاضلهٔ فارابی بر-اساس الهی قرار دارد، واساس حکومت‌الهی برعدالت ومساوات‌قرار دارد، این امر گذشته از لحاظ فلسفی وطرز تفکر فلسفی هم نظر به افلاطون‌دارد وهم‌نظر به‌ارسطو.

وحتی میتوان گفت بیشتر پیرو ارسطو است تا افلاطون مع‌ذلك همانطورکه اشاره شد با وجود احکام وسیع اجتماعی و اداری و اقتصادی واخلاقی اسلامی تقریباً بیان‌مدینهٔ فاضله‌براساس ومبانی‌فلسفی کاری جالب وموجه نمی‌باشد.

احتیاج انسان به‌زندگی اجتماعی

فارابی نیز بمانند ارسطو گوید: انسان مفطور است بـه‌زیست در جامعه. نهایت جنبه‌های مادی امر را کمتر مورد نظر قرار داده است و گوید: انسان هم در قوام وجودی وهم در نیل به کمالات محتاج بزندگی اجتماعی است وچنان می‌نماید که نیل به فضیلت و کمالات را مقدم بر زندگی مادی دانسته است وبعبارت دیگر زیربـنای کار را فضیلت‌ها و کمالات میداند.

وی گوید: خیر افضل و کمال نهائی در مدینه واجتماعات حاصل میشود. و البته رذائل و پستیها نیز دربرخوردهـای اجتـماعی حاصل میشود.

انسان مرکب از تن و روح اسـت. و او را بالقوه دونـوع از صفات میتواند باشد یکی صفات حمیده ونیکوو دیگر صـفات پست و نگوهیده. خاصیت جامعه این است که این دونوع صفات را از مرحله قوت به فعل میاورد. بنابراین جامعه‌هم صفات رذیله وهم صفات حمیده را از قوت بـه‌فعل آورد.

زیرا نه فضائل و نه رذائل انسانی هیچکدام در زندگی انفرادی ظهور نخواهد کرد فقط تاحدود نیازمندیهای مادی ممکن است این صفات در زندگی فردی خودنمائی کند ولکن کمال هریك از آنـها در جامـعه

امکان‌پذیر است، اینجا است که رسالت‌ها معین میشود و ترتیب و نوع مدینه‌ها وزعمای آن هم میتواند انسانها را در جهت‌بروز وظهورصفات حمیدهٔ انسانی تربیت کند وهم در جهت بروز وظهور وفعلیت صفات ناپسند، وغرض‌اساسی ازمدینهٔ فاضله همین‌است. واصولاً این کلمه برجامعهٔ اطلاق میشودکه رؤسای آن هم‌خود در نهایت‌فضیلت‌اخلاقی، عملی ونظری باشند وهم جامعه‌ها را بدان سوی‌گرایش دهند. خواه ملکی باشد یاغیرملکی.

مدینهٔ فاضله

فارابی مدینهٔ فاضله را تشبیه‌کرده است به بدن تام‌الاعضاء نه هربدنی زیرا مدینه‌های جاهلیه نیز بمانندکالبدند واعضاء آن بیکدیگر وابسته‌اند وبلکه‌آن بدنی‌که هرعضوی در جهت بقاء و دوام بدن‌وظیفهٔ خود را انجام دهد.

وهمانطور که اعضاء بدن مختلف است وهریك باید عهده‌دار وظیفهٔ شود بعضی بالطبع‌برتر از بعضی دیگراند ویك عضو است که فرمانده همه ورئیس اول است‌که قلب باشد. واعضاء دیگر ازلحاظ مراتب متفاوت‌اند.

اعضاء دیگر نیز باعضاء رئیسه‌وغیررئیسه‌تقسیم میشوند که البته رؤسای‌درجه دوم‌بحساب‌میایند که هریك‌جنودواعوان وانصاری‌دارند و لکن‌همهٔ این‌رؤساءبایدفرمانبردار قلب باشند و هدف او رادنبال‌کنند و سپس رؤسای درجه سوم. عضو رئیسه یعنی رئیس اول بدن‌که قلب است کامل‌ترین وهوشیارترین اعضاء تن است. ونخستین امری که در

کالبدتکوین میابد همان است.

در مدینهٔ فاضله نیز رئیس اول وفرمانفرمای اولی لازم است که زمام همهٔ جامعه و رؤسای درجه اول و دوم وسوم تا افراد عادی بدست او است وهمه باید ازفرمان او اطاعت کنند و همانطور که قلب افضل اعضاء است رئیس اول مدینه باید افضل افراد بود.

در اینجا مجدداً فارابی نظامات را یعنی نظام افضل را متطابق کرده است از یکطرف نظام تن انسانی را با نظام جامعه وازطرفی دیگر هردونظام را با نظام آفرینش که علت العلل ومبدأ المبادی فرمانده کل ومفیض به همه عقول واجرام علوی وسرانجام اجسام طبیعی است.

وبنابراین رئیس اول مدینه نمیتواند هرفردی از افراد باشد بلکه باید واجد خصائل وصفاتی چند باشد که او را از سایر افراد جدا وممتاز گرداند وبتواند بمنزله قلب باشد در کالبد انسانی ویا بمنزلهٔ عقل اول باشد ویا بمنزله عقل فعال باشد که ناظر وفائض بر کل عالم طبیعت است. در این جا فارابی شرط اساسی ریاست اول مدینه فاضله را حکمت دانسته است واین وجه مشترك بین ارسطو وافلاطون است.

همانطور که اشارت رفت کار فارابی در بیان مدینهٔ فاضله بسیار ناقص است وتنها به کلیاتی برگذار شده و بین نظامات اصلح تطابقی قائل نشده است و از لحاظ دستورالعمل در حد صفر است وحتی درحد یك کتاب از کتب اخلاقی بسیاری که بوسیله دانشمندان وفلاسفهٔ اسلامی تنظیم شده است نیست.

پس از بیان مدینهٔ فاضله به بحث در مضادات مدینهٔ فاضله پرداخته است.

مدینه‌های جاهلیه

وی نخست در برابر مدینهٔ فاضله مدینهٔ جاهلیه یا جاهله را نهاده است والبته در یك جاعنوان مدینهٔ جاهلیه به نظر اویك عنوان کلی است که شامل مدینه‌های متعددی‌میشود مانند مدینهٔ فاسقه، مدینهٔ مبتدله، مدینهٔ ضاله و درجای دیگر مدینهٔ جاهلیه ومدینه فاسقه و مدینه مبتدله و مدینه ضاله را جدا و هریك را قسمی از مدینه شمرده است وعنوان مدینهٔ جاهلیه را شامل‌مدینهٔ ضروریه، بداله، کرامه یا کرامیه، مدینه تغلب و جماعیه میداند. و اغلب این نوع تقسیم اخیر را مورد بررسی قرار داده است.

این مدینه‌ها همه ازیك عدم انتظام وبی‌نظمی خاصی که اصولاً با نظامات طبیعی منطبق نیست پیروی کرده متوسل بنوعی مغالطه میشوند.

تنها مدینهٔ فاضله است که منطبق با نظامات طبیعی‌ونظام‌آفرینش انسان وجهان وجود است.

بحث‌درصناعات و سعادات حقیقی کرده‌است و افکار و آراء غیر فاضله را دربارهٔ سعادتها و آنچه را که آنها سعادت میدانند نموده است.

عدالت

مهمترین مسألهٔ که فارابی مورد بحث وبررسی قرار داده است مسألهٔ عدالت است. عدالت‌چیست؟ به‌نزدمردم مدینهٔ فاضله چه‌مفهومی

دارد وبنزد مردم مدینه‌های دیگر چه مفهومی دارد؟ حق‌چیست؟ پیروی از عدالت وعدالت چیست؟ امری است نسبی؟ درنزد مردم مدینه‌های فاضله وعدالت این است که همه به‌سعادت و کمال افضل خود برسند، همه زندگی کنند، همه به زندگی خود ادامه دهند، جنگ وستیز ازمیان برداشته شود، هرعضوی وظیفه خود را انجام دهد لاجرم همهٔ اعضاء سالم می‌مانند و به حیات وزندگی خود ادامه میدهند، همه‌تابع یك‌رهبر وفرمانده باشند و آن فرمانده نیز مقهور ارادهٔ خودو عقل فعال باشد و حکیم ودانا ومتصف‌باخلاق حمیده باشد، هیچ عضوی ازاعضاء جامعه به حقوق و وظایف دیگر تعدی نکند.

بیان شدکه انسان علاوه براینکه موجودی است طبیعی و در بسیاری از افعال وحرکات ونیازها وخواست‌های خود تابع ومقهور طبیعت است، موجودی دارای قوهٔ ناطقه و ادراك کلیات و امتیاز بین سعادت وشقاوت است.

اگر ممیز عدالت این قوت باشد در این صورت عدالت معنی خاصی خواهد داشت که نظام افضل بین‌جامعه برقرار خواهدکرد. ولی اگر ممیز عدالت قوای حیوانی وطبیعی انسان باشد عدالت مفهوم و معنی دیگری پیدا خواهدکرد که طرز تفکر مردم‌مدینه‌های‌جاهله‌وفاسقه براین روش است.

مردم مدینهٔ فاضله‌گویند: عدالت این است که همهٔ افراد انسانی بزندگی خود ادامه دهند ودر این حکم از فرمان عقل‌وقوهٔناطقه‌اطاعت کنند. مردم مدینه‌فاسقه‌گویند: «الحق لمن‌غلب» همانطور که بنای موجودات طبیعی برتضاد وضدیت وخصومت است وهر موجودی با

موجودات دیگر در جدال ومبارزه است وخواهان نفی وطرد ومحو موجودات دیگر است در جهان انسانی نیز عدالت همین است که بانواع تغلبات وتقلبات ومکرها وحیله‌ها دیگران را محو و نابود کنند تا خود زنده بماند ویا همه را برده و در استخدام خود قرار دهد تا در زندگی وبقاء او سودمند بوند.[۱]

همزیستی مسالمت آمیز

این اصطلاح که بصورت کلمهٔ تسالم در آراء اهل مدینهٔ فاضله بکار برده شده است در آخر فصل سی‌وهفتم نیز مدن مسالمه‌بکار رفته است. در مورد مردم مدینهٔ تغلبیه در هنگام ضرورت گوید: این وضع پیش خواهد آمد و در چند مورد ذکر شده است جریان از این قرار است که دوطایفه ویا دوگروه دائماً با یکدیگر در جنگ و ستیز باشند ولکن از لحاظ نیرو و قدرت برابر باشند مدتها این وضع بین آنها ادامه یابد لاجرم گاهی این طایفه مغلوب وبرده میشود وگاهی آن طایفه درنتیجه هردوطرف مزهٔ بدبختی ومغلوبیت را می‌چشند، خواری وذلت را تحمل کرده زندگی را با این وضع دشوار وغیر قابل تحمل میدانند در این صورت ناچار ازصلح وتسالم میشوند[۲]. مورد دیگر اینکه هردو دشمن مشترکی دارند که هیچکدام به‌تنهائی نمی‌توانند در دفع آن اقدام کنند در این صورت باید مابین خود تسالم و صلح برقرار کرده تا دشمن

۱ــ برای مزید اطلاع رجوع به متن ترجمه شود.

۲ــ رجوع شود به‌آراء اهل مدینهٔ فاضله ص۱۳۳ وص۱۳۸

مشترك را دفع کنند و از شر آن راحت گردند؛ والبته در هردو مورد هنگامی که احساس استقلال کردند وخود را نیرومند ومستعد فتح یافتند تسالم وعهود را فراموش کرده مجدداً دست باقدامات تهاجمی وتغلب خواهند زد.

مورد دیگر اینکه برای انجام دادن کاری مهم که منفعت و سود آنها درآنست وبه‌تنهائی نتوانند ومحتاج به‌معاونت و کمك ملت وامت دیگرند دراین صورت نیز ضرورت زندگی ایجاب میکند که‌بایکدیگر تسالم کنند.

منشأ عهود و پیمانها

فارابی در مورد قراردادهای اجتماعی وعهود و قوانین معتقد است که منشأ آنها در مدینهٔ فاضله یا نیروی قدسی امام وپیشوا است و یا حکیمی که رئیس اول بوده وبمنزلهٔ قلب اجتماع است ودر مدینه‌های دیگر همان تسالم است که ناچار در هنگام صلح وسازش قرارداد‌هائی پیش میاید که البته باصطلاح اومیتوان قرارداد ترك مخاصمه‌نامید ضمن ابن قرار داد وپیمانها است که مسائل مربوط به خرید و فروش، اجاره و رهن وغیره پیش میاید.

بدست آوردن مال ومنال

بطور کلی او گوید: یکی از دوراه درمدینه‌های غیرفاضله جهت بدست آوردن خیرات ومنافع وجود دارد که بعضی از ملتها متوسل بهر

دوراه میشوند وبعضی متوسل بیك‌راه. یکی از این‌دو راه تغلب وحملهٔ مسلحانه است که نتیجهٔ‌آن قتل وبدنبال‌آن غارت‌است، این راه اصولا راه اصلی مردم مدینهٔ تغلبیه و بسیاری از مردم مدینه‌های جاهلیه دیگر است.

راه دیگر راه کسب و خرید وفروش است که طریق ارادی‌نامیده است وقهراً کسب وحرفت وصنایع را نیز باید ازین نوع به حساب آورد.

در مدینهٔ فاضله خود به خود طبقات معین شده‌اند ونظام‌خاصی که دارد راه‌ها را معین کرده است. کسب وحرفت وبازرگانی وزراعت در مدینهٔ فاضله اساس کار درآمدهای‌مردم است.

درمدینهٔ‌تغلبیه بعضاً‌مردم‌بردو دسته‌تقسیم‌میشوندد‌ستهٔ که به کارغلبه وجنگجوئی واعمال زور اشتغال دارند وبر اموال ملتهای دیگرازین‌راه دست میابند ودستهٔ دیگر کسانی که متوسل به معاملات ارادی وکار و کسب میشوند.

البته در بین این‌گونه مردم‌کار وحرفه رونقی نخواهد داشت چون بنای‌کار آنها براعمال زور وجنگجوئی است وقهراً امنیت و آسایشی که لازمهٔ ترقی وپیشرفت در صنایع است نخواهند داشت. برخلاف مدینهٔ فاضله که صنعت وهنر در آنها پیشرفت وترقی میکند.

نوع دوستی

آخرین وشاید برترین نظام مدینه‌های دیگر این است که تغالب را متوجه انواع موجودات دیگر میکنند. در اینجا فارابی این مطلب

راضمن بیان حال مدینهٔ تغلب ذکر کرده است لکن‌هدف او از ایراداین قسمت بیان نوع فکر مترقی مدینه‌های غیر فاضله است که ظاهراً این وضع در مدینهٔجاهلیه نخواهد بود واحیاناً ویژه مدینه‌های‌فاسقه ومبدله است.

در این مرحله از تفکر انسانها نوع دوست میشوند ومتوجه این امر میشوند که اگرانسان بجای اینکه نیروی خود را در فعالیت‌وجنگ وستیز با همنوع خود بکار برد متوجه انواع موجودات دیگر کند ممکن است بهتر به نتیجه برسد وسود ونفع زیادتری عایدش شود و بنابراین اصل تغالب را در موجودات‌دیگر بکار می‌برد وسعی‌میکند که بین‌انسانهازندگی‌مسالمت‌آمیزوهمزیستی‌مسالمت‌آمیزبرقرارکند[1] وهمهٔ ملت سعی کنند برعالم طبیعت و انواع موجودات دیگر غلبه یابند و آنها را در خدمت بشریت قرار دهند پس اصل طبیعی وعادی انسان صلح و سازش وصفا وزندگی در سلامت است لکن در بین ملتها انسانهائی‌هستند که‌ازاین‌اصل‌طبیعی خارج ومنحرف‌اندوهمواره طالب جنگ و ستیز ومغالبت‌اند در اینجا است‌که قوای نظامی لازم میشود هم در برابر علف‌های هرزه وخودرو ومزاحم جامعه‌ازداجل که‌فارابی آنها رانوابت نامیده است وهم در برابر اقوام و طایفه‌های دیگری که منحرف از اوضاع طبیعی واصل انسانی‌اند. این اصل واوضاع و احوال غیر قابل کنترول ایجاب میکند که ملتها نیروهائی برای هنگام ضرورت مهیا وبرقرار نمایند.[2]

۱ــ هذالرأی الذی للمدن المسالمه. ص ۱۴۵
۲ــ آراء اهل مدینهٔ فاضله ص۱۳۹

سیاسیات و اخلاقیات

من برخلاف کسانیکه از روی جهل ونادانی وعدم اطلاع ویااز روی غرض سعی میکنند منشأ ومبدأ همهٔ علوم مربوط‌به تمدن وفرهنگ عصر حاضر را در میان ملتهای مغرب زمینی وبویژه کشورهای اروپائی جستجو کنند وملیت وشخصیت خود را نادیده انگارند از اینکه ملت خود را پایه‌گذار بسیاری از افکار مترقی انسانها میدانم واین حقیقت را دریافته‌ام که این ما نیستیم که باید دست نیاز برای حل معضلات انسانی بسوی ممالك مغرب زمین دراز کنیم برخود می‌بالم و عیب و ننگی هم در این کار نمی‌بینم وبلکه معتقدم که عیب وننگ بر آن کسانی بادکه در مدت یکقرن پایهٔ ملیت خود را سست کردند وسهواً و از روی‌جهل ونادانی ویا مزدوری وخیانت در ارکان‌وجودی ملل مشرق‌ـ زمین وملتهائی که آنها را در دامان خود پرورانده است تزلزل ایجاد کردند تاآنجاکه امروز مردمان جاهل و نادان تصور کرده‌اند حتی کتابداری وفهرست‌نویسی وتصحیح کتاب راهم که امری خیلی عادی و معمولی بوده است باید از دیگران بیاموزیم. گرچه‌من شخصاًهیچگونه اعتقادی به طرز تفکر فاشیستی وناسیونالیزمی ندارم مع‌ذلك این‌مسأله جای خود دارد ومسألهٔ حقیقت‌جوئی وتحری واقع جای خود و این يك واقعیت غیر قابل انکار است که ملتهای مشرق زمین بویژه ایران وشبه‌قارهٔ هندوستان در بسیاری از جهات مشعل‌دار وپیش کسوت بوده‌اند حال‌خاصیت اقلیمی است یانژادی ویا هرچیز دیگر ودرهرحال تعصب نداشتن نسبت به ملت خود دلیل این نمی‌شود که نسبت به ملت

دیگری متعصب باشم وبطور قطع این وضع یا ناشی از حماقت است یا خیانت بانسانیت.

خلاصهٔ کلام ایران نه تنها کشور حافظ وسعدی وخیام است که از لحاظ ادبی و عرفانی در سطح بسیار عالی قـرار دارد و در زمیـنه انعکاس عواطف‌انسانی وتلطیف آن تاجائی‌رفته‌است که آدمی‌را درسطح فرشته‌گان‌آسمانی وبلکه بمنزلت ومقام‌الوهیت میرساند ،بلکه‌از لحاظ ملك‌داری ونظامات اجتماعی در درجه‌های اول بوده‌انـد وبـویژه در دوران اسلامی پایه‌گذار بسیاری از مبانی اجتماعی منطبق با روح‌اسلام وقوانین‌آن بوده‌اند وکسانی بمانند ابن‌سینا،فارابی، رازی، وده‌هاهزار نفر در این حد و یاکمتر وپائین‌تر وبالاتر اساس وپایهٔ مدنیهای انسانی را براصول محکم استوار کرده‌اند در مقاله جداگانهٔ کـه در این بـاب نوشته‌ام تاریخچهٔ از مبانی حقوقی اسلام وایران واصول اخلاق عملی اعم از فردی ویا اجتماعی را برنگاشته‌ام. ونشان داده‌ام که درسه جنبهٔ انسانی وحکمت عملی‌یعنی هم جنبه تهذیب اخلاق فردی و هم جنـبه تدبیرمنزل‌وروابط‌افراد خانواده بایکدیگر وهم‌سیاست‌ملك‌داری‌ایرانیان که‌ازباب‌نمونه کتب‌و رسائلی‌چند که‌در کتب بسیاری تألیف کرده‌اند.

موضوع اخلاق نوشته شده است برمی‌شماریم واین مشتی است از خروارها وقطره‌ایست از دریاها آنهم در یکی ازشئون علوم انسانی مانند: الادب‌الصغیرعبداله‌بن‌مقفع (بیروت ۱۹۴۰) الادب‌الکبیر ابن مقفع (بیروت ۱۹۵۶) الادب الوجیز ابن‌مقفع (تهران ۱۳۱۲). تهذیب‌الاخلاق ابـن‌مسکویـه (بیـروت ۱۹۶۱) اوصـاف‌الاشراف خـواجه نصیرالدین طوسی (تهران ۱۳۰۶) جاویدان خرد یا الاخلاق الخـالده

(قاهره ۱۹۵۲ و تهران ۱۳۹۳) جاودان نامه بابا افضل کاشانی (تهران ۱۳۱۱). رسائل اخوان‌الصفا الصداقة والصديق. ابوحیان توحیدی (دمشق ۱۹۶۴).عیون‌الاخبار ابن‌قتیبه (قاهره۱۳۴۸) کتاب‌التاج جاحظ (بیروت ۱۹۵۵). قابوسنامه، قابوس وشمگر (تهران ۱۳۱۷). کیمیای سعادت غزالی (تهران ۱۳۲۱). المحساس والاضداد جاحظ (لیدن ۱۸۹۸).مقدمهٔ ابن‌خلدون. معراج السالکین غزالی(قاهره۱۴۸۳) وده‌ها هزار کتاب‌و رسائل‌دیگر درباب فقه واصول اجتماعی‌واداری مسلمین.

الحکمةالخالده (جاودان خرد)

این کتاب تألیف احمدبن یعقوب مسکویه است. مؤلف درمقدمه وآغاز کتاب در سبب تألیف آن‌گوید: من در جوانی به‌کتابی ازجاحظ بصری برخوردم وآنرا بخواندم در این کتاب نامی از کتاب جاودان خرد برده شده بود و کلماتی چند از آن نقل‌کرده بود واز این کتاب بسیار تمجیدکرده وبزرگ داشته بود تمجید وتعظیمی که از حد عادت‌و معمول خارج وخیلی بالاتر بود اشتیاقی یافتم که‌آن کتاب‌را بدست‌آرم وشهرها بگشتم تا سرانجام نزد مؤبدان فارس بیافتم و چون در او بنگریستم دیدم مشحون ازحکم وامثالی است‌که نظائرآن در امثال و حکم فرس، هند و روم وعرب بسیار است گرچه این کتاب از لحاظ زمانی اسبق ازآنها بود،بالاخره شرحی مبسوط داده است در اینکه‌این

۱ـ ابی عثمان الجاحظ. رجوع شود به ص ۵ متن کتاب. نام‌کتاب جاحظ برده نشده است

کتاب از یکی از پادشاهان وملوك قدیم ایران است که بعنوان اندرز-نامهٔ فرزندان خود وپادشاهان بعداز خود نوشته است ومن هم تمام اندرزها و وصایای ملتها را بدان افزودم یعنی امت‌های فرس، هند، عرب و روم را.

عبدالرحمن بدوی در مقدمهٔ فاضلانهٔ که براین کتاب داردگوید: مشرق زمین موطن حکم وامثال قصار و کلماتی است که پراز معانی مربوط بزندگی وحکمت حیات است..

پس ازبحث مفصل درریشه ومبدأ این‌حکم وامثال که کتب‌مقدس مشرق‌زمین است‌وپس از اینکه منافع آنها را برشمرده است‌گوید: ابن مسکویه‌دراین کتاب یك‌دسته‌ازحکم‌وامثال‌خالص‌مشرق‌زمین‌راگردآوری کرده است یعنی حکم وامثال‌معمول‌در ملت‌های ایران، هند، روم‌شرقی وعربی واسلامی و این حکم و امثال بهترین آینهٔ ونمودار روح مردم مشرق زمین عموماً وتمدن عربی است خصوصاً..

خلاصهٔ کلام اینکه این کتاب نمودار افکار عالی درسطح‌وحدی بالاتر وبرتر از نظامات خشك ومقررات است. شامل امثال و حکم و مواعظ واندرزهای کسری، بوزرجمهر، بهمن شاه وبالاخره‌فرس،روم، هند وعرب است.

اخلاق ناصری

از این جا است که ایرانیان با مایه‌های قبلی ونظامات مدنی که میراث‌آباء واجدادآنها بود اخلاقیات واجتماعیات اسلامی را مورد

بررسی قرار داده، نظامات محکمی‌در جهات حکمت عملی‌مقررداشتند کتاب اخلاق ناصری که یکی از امهات کتب اخلاقی اسلامی است گرچه متأثر از نوع نظامات یونانی از طریق‌سیاسات ارسطو و افلاطون میباشد واحیاناً تحت تأثیر فارابی درآراء اهل مدینهٔ فاضله وبویژه سیاسات مدینه این کتاب را نوشته است ولکن خود ابتکارات و افکار خاصی داشته است که ملهم از آداب اسلام و ایران شده‌است.

درآغاز این کتاب خودگوید: چون مطلوب درین کتاب‌جزوی است از اجزای حکمت، تقدیم شرح معنی حکمت وتقسیم‌آن باقسام از لوازم باشد تامفهوم ازآنچه بحث متصور برآنست معلوم‌شود دراینجا به بیان اقسام حکمت به نظری وعملی پرداخته است.

در فصل سوم کتاب به شمردن قوای نفس انسانی و مابه‌الامتیاز واشتراك‌آنها با سایر حیوانات وموجودات پرداخته است وسرانجام گوید:انسان اشرف موجودات این عالم است پس خصائص‌وامتیازاتی دارد که نوع زندگی اورا از حیوانات دیگر جدا وممتاز کرده است و سپس به بیان نقصان و کمال نفس پرداخته وآنچه راکه انسان بوسیلهٔ آن انسان میشود برشمرده است.

امراض روحانی‌وجسمانی را مشخص کرده‌است وطریق‌معالجت هریك را بگفته است.

سعادت

خواجه نصیرالدین‌گوید: هدف از حرکات انسانی رسیدن به سعادت است وسعادت عبارت از خیر است.

وی گوید: خیرات بر دو قسم‌اند یکی خیر مطلق و دیگری خیر نسبی

خیر مطلق آنست که مقصود از وجود موجودات همان بود.
پس منظور از خیر مطلق ذات حق است و اما خیراضافی خیر-هائی بود که در وصول بدان غایت نافع باشد و اما سعادت هم از قبیل خیرات است و لیکن باضافت با هر شخص و آن رسیدن اوست بحرکت ارادی نفسانی به کمال خویش پس ازین روی سعادت هرشخص غیراز سعادت شخص دیگر بود وخیر درهمه اشخاص یکسان باشد.

وباید همه انسانها بسوی یك خیر که خیر مطلق است درحرکت باشند و سیر همه بسوی آن بود و از خیرات پراکندهٔ اضافی احتراز کنند. (اصالهٔ جماعت)

فور فوریوس از ارسطاطالیس نقل کرده که او خیرات را برین وجه قسمت کرده است که خیرات بعضی شریف بود وبرخی ممدوح و بعضی خیربالقوه وبعضی نافع در طریق خیر.
وبالاخره عقل وحکمت شریف بالذات‌اند. و اقسامی دیگر...[۱]
خیر جوهری. خیرعرضی...
اجناس فضائل که همه بر آن اجتماع کرده‌اند چهاربود حکمت، شجاعت، عفت، وعدالت

پس سعادت یا جسمانی بود ویا نفسانی. سعادت جسمانی آن‌گاه

۱ـ اخلاق ناصری ص ۴۶ ـ۶۳

کامل بود که سعادت نفسانی با او توأم شود.[۱]

اقوال حکماء یونان مانند رواقیان ودیگران را دربارهٔ فطرت و خوی انسانی برشمرده است.[۲]

نفس انسانی را سه قوت متباین است:

۱ـ قوت ناطقه.

۲ـ قوت غضبیه

۳ـ قوت شهوانی.

هریك اگر غالب آید نفس انسانی از اعتدال خارج شود لاجرم اخلاق ورفتار او ناپسندیده شود. وباید همواره در حد اعتدال باشند پس عدالت در این امور حد اعتدال نگاهداشتن بود.

گفته شد که اجناس فضائل چهار است اکنون‌گوئیم در تحت‌هر یك از این‌چهار، انواع نامحصور بود.

انواعی که در تحت حکمت‌اندعبارتند از: ذکاء ، سرعت فهم، صفای ذهن، سهولت تعلم، حسن تعقل، تحفظ وتذکر.

انواعی که در تحت جنس شجاعت است یازده نوع‌است: کبر، نجدت ، بلندهمتی، ثبات، حلم، سکون، شهامت، تحمل، تواضع، حمیت، رقت.

انواعی که تحت جنس عفت است دوازده است: حیا، رفق، حسن سیرت، مسالمت، راحت، صبر، قناعت، وقار، ورع ، انتظام،

۱ــ ص ۴۸

۲ــ ص ۶۱، ۶۳

حریت، سخا.

ودر تحت هریك از اینها اصنافی‌بود مثلا در تحت سخاانواعی بود مانند: کرم، ایثار، عفو، مروت، نبل، مواسات، سماحت، مسامحت.

و آنچه در تحت عدالت است، صداقت، الفت، وفا، شفقت، صله رحم، مکافات، حسن شرکت، حسن قضا، تودد، تسلیم،توکل، عبادت.

سپس به‌بحث در اطراف اضداد این اجناس که عبارت ازرذائل اخلاقی است پرداخته است بطوریکه ملاحظه میشود تنها به جنبه‌های اخلاقی حکمت یونانی اکتفانشده است،درقالب اصول اسلامی‌درآمده وبنحوی خاص با اخلاق اسلامی توفیق داده شده است.

مهمترین مسألهٔ که مورد توجه علماء اخلاق اسلامی است مسألهٔ عدالت است.

پس از بررسی اخلاق فردی که تهذیب اخلاق باشد به قسمت تدبیر منزل پرداخته و وظایف افراد خانواده را شرح داده است. و سرانجام به سیاست مدینه پرداخته است و در حقیقت کتاب اخلاق ناصری یکدورهٔ کامل حکمت عملی است که اهمیت آن بطور قطع بیش از کار فارابی است در سیاست مدینه و آراء اهل مدینهٔ فاضله.

فارابی از بیان تبدلات نظامات طفره میرود

تقریباً این مسأله که فرم وشکل مدینه‌ها در طی زمان و گذشت روزگار دگرگون میشود مورد اتفاق همهٔ جامعه‌شناسان یونان باستان و

روم وجز آنها بوده است، قسمت مهمی از کار جمهوریت افلاطون بیان این است که نظامات اجتماعی در حال نوسان است وطبقات جای خود را بیکدیگر میدهد. ارسطو نیز با وجودی که در نظام سیاسی خود قدوسیت زیادتری قائل است وغرور خاصی در نظام‌ارستوگراسی‌خود دارد مع‌ذلك حداقل بطور احتمالی ویا در زمانهای دورتر بحثی از شورشها ودگرگونیهائی که درجوامع حاصل میشود کرده است درحال که فارابی مطلقاً خودرا با این جریانات نه در آراء اهل مدینهٔ فاضله ونه در سیاسات مدینه آشنا نکرده است. بطوریکه گویا مدینهٔ فاضلهٔاو الزاماً وبالضرورة باید جاویدان باشد.

این‌دگرگونیها در دوجهت‌حاصل میشود یکی در مدینه‌های غیر-فاضله که نابسامانیهای اجتماعی قهراً منجر باین میشود که نظام‌جامعه در هم ریزد. چون بیان شد که این مدینه‌ها یا تغلبیه‌اند که دوحالت دارد یا منجر به تسالم وهمزیستی مسالمت‌آمیز میشود ویا همچنان در حال کشمکش ومغالبت اقوام وطوایف با یکدیگر باقی میماند برفرض‌اول چون تسالم حاصله ناشی از ضرورت واجبار حیات است وهمچنان فکر مغالبت در امتها باقی است دربرههٔ از زمان حس غرور و خود خواهی یکطرف ویاطرفین آنها را بجان‌هم انداخته‌طرفین را محو ونابودمیکند نهایت چون فکر تسالم درآنها وجود دارد دوام آن زیادتر خواهد و برفرض دوم که بدیهی است دوام وبقای زیادی نخواهد داشت.

در شکل مدینهٔ فاسقه ممکن است دوام زیادتری داشته باشد و یا اصولاً اصل نظام پا برجا بماند نهایت این نوع‌مدینه در داخل خود متبدل می‌شود وطبقات عیاش وخوش‌گذران در اثر انهماك در شهوات

روحاًوجسماً نابودشده‌طبقهٔ تازه‌نفس‌تری‌جای آنها رامی‌گیرند واین‌قسم ازجامعه از لحاظ تبدلات مورد توجه خاص افلاطون است وشاید کلمه نظام بدالهٔ فارابی اشاره به‌همین وضع باشد.

در نظام مدینهٔ جماعیه ویا احرار نیز این وضع بطور قوی‌تر وشدیدتر جریان دارد چون آزادیهای بی‌بندوبار نه تنها مهلك جسم‌است روح سالم ونظام اندیش را خمود میکند ولاجرم ممکن است اقوام دیگری بر آنها تاخت وتاز کرده محو ونابود شوند همانطور که این امکان برای مدینهٔ فاسفه نیز وجود دارد و اصولا بین مدینهٔ فاسفهٔ و جماعیه چندان تفاوتی نیست جز نظام حکومتی وطرز برگزیدن رئیس اول.

نوع دیگر از تحولات عینی دیالیکتیکی تحولی است که از لوازم وضروریات جوامع بشری است. واین تحول در تمام مدینه‌ها بدون توجه به نوع کار وروش آنها وجود دارد وتابع تحولات زمان است، تحولات اوضاع مادی واقتصادی است، تحولات آداب وسنن‌و رسوم است.

افلاطون باین تحولات نیز اشاره میکند تنهاتفاوت‌این تحولات با تحولات نوع اول این است که چون تدریجی وتابع نظام طبیعت است هرگاه بنای کار حکومت ومدینه حفظ اصول طبیعی باشد اساس مدنیت آنها یا برجا می‌ماند ودگرگونیهای تدریجی منجر بانقلابات دفعی وآنی نخواهد شد.

در اینجا است که اهمیت کار مصلحان اجتماعی که تحت عنوان پیامبران‌الهی آمده‌اند روشن میشود.

گرچه اصول مقدس این پیامبران در طول زمان دستخوش حوادث شده است وبازیچهٔ دست سوداگران و سیاستمداران جامعه‌ها واقع شده است لکن مبانی اولیهٔ‌آنها در طرح ریزی جامعه‌ها براساس عدالت واقعی واتکاء واعتقاد بمقام قدس الهی هرنوع دگرگونی‌نابجا ونابودکننده را منتفی کرده است.

من تصور میکنم که فارابی با توجه کامل باین امر از بیان این دگرگونیها طفره رفته است.وخواسته است‌بگوید که ما یك‌نوع وروش نظام راارزشمند میدانیم و آن روش حکومت ومدینهٔ فاضله‌است و بنا- براین انواع مدینه‌های دیگررا نادیده‌گرفته کاری به‌کار آنها نداریم و یا اینکه‌دگرگونی‌وتحولات نابودکنندهٔ‌آنها را امری ضروری دانسته است که‌شك وتردیدی‌در آن‌نباید کرد و درهرحال مدینهٔ‌راکه‌قبول‌ندارد بحث‌از عواقب وسرانجامش بنظر او زائد وبیهوده‌آمده‌است.

فهرست ابواب آراءِ اهل مدینهٔ فاضله

به قلم ابونصر محمدبن محمدبن طرخان بن اوزلغ فارابی

۱ـ گفتار در موجودی که باید اعتقاد شود که او است خدای متعال واعتقادبه‌اینکه هویت او چیست وچگونه‌است وچه نوع اوصافی باید داشته باشد وعلیت اونسبت به سایر موجودات چگونه است و ترتیب موجودات وصدور آنها ازو چگونه است؟ و ارتباط معلولات‌به‌او چگونه بود؟ وچگونه باید شناخته وتعقل شود

۲ـ گفتار درموجوداتی که باید جزء ملائکهٔ الهی دانسته شود و بیان اینکه هویت هریك از آنها چیست؟ وچگونه است؟ ومراتب وجودی آنها چه وچگونه است؟ ومراتب بعضی نسبت به بعضی دیگر چگونه و درچه وضعی است؟ وهریك از آنها منشأ چه نوع اثری است؟[1] وچه نوع موجودی از آنها صادر میشود؟ علیت هریك نسبت بآنچه ازو صادر میشود چگونه است؟ وتدبیر او در چیست؟ وچگونه

۱ـ مراد از ملائکه عقول مجرده است.

است؟ و بیان اینکه هریك از آنها سبب و علت صدور جسمی از اجسام سماوی است و تدبیر آن جسم بدو مفوض شده است.

۳ـ گفتار در جملهٔ اجسام سماوی و اینکه هریك از آنها مرتبط به‌هریك ازموجودات ثوانی است[1] و تدبیر در هریك از اجسام سماوی بعهدهٔ آن موجود از موجودات ثوانی است که مرتبط بدان بود.[2]

۴ـ گفتار در اجسامی که واقع در زیر آسمانها است که عبارت از اجسام هیولانی باشد و بحث در کیفیت وجود آنها و اینکه فی‌الجمله چه اموری بوده و چندتا است و تجوهر هریك به چیست و وجه امتیاز آنها از موجوداتی که قبلا ذکر کردیم چیست؟

۵ـ گفتار درماده وصورت و ماهیت هریك از آن دو و اینکه قوام و تجوهر اجسام بدان دوبود و مرتبت هریك نسبت بدیگر و بیان اینکه اجسامی که‌متقوم ومتجوهر به‌آن دواست چیست؟و وجودی که‌برای آنها از ناحیه ماده حاصل‌میشود چگونه بود؟ وهم وجودی که از ناحیه صورت‌برای آنهااست چگونه‌است؟

۶ـ گفتار در صفات شایستهٔ موجوداتی که اطلاق فرشته به آنها شود.[3]

۱ـ عقول مجردهٔ طولیه.

۲ـ تدبیر درهریك ازاجسام‌سماوی بعهدهٔ همان عقلی‌است که‌آن‌جسم مرتبط به‌آن می‌باشد.

۳ـ مجردات، عقول.

۷ـ گفتار در اینکه اجسام سماوی را فی‌الجمله چه نوع صفاتی بایسته است.

۸ـ گفتار در چگونگی حدوث اجسام هیولانیه و بیان اینکه کدام نخست پدید آمده و کدام در مرتبت دوم و کدام در مرتبت سوم و بالاخره تا پایان ترتیب وجودی آنها و بیان این معنی که آخرین موجود هیولانی انسان بود [۱] و بیان حدوث هر صنفی از آنها فی‌الجمله.

۹ـ جریان تدبیر در جهت بقاء نوع آنها چگونه بود و هم جریان تدبیر بقاء اشخاص هریك از انواع چگونه است؟ [۲] و بیان چگونگی جریان و اجراء عدالت در جهت تدبیر وجود هریك و اینکه جریان و مدار کار و وجود هریك بر نهایت عدل و احکام و کمال بود و در هیچیك از آنها نه جور و ستمی جریان دارد و نه اختلال و نقصی رفته است. و بیان اینکه این وضع و حال واجب و لازم هر موجودی بود [۳] و در طباع موجودات است و جز این ممکن نبود [۴].

۱۰ـ گفتار در انسان و قوای نفسانی او و در بیان چگونگی حدوث آن قوتها و اینکه کدام نخست حادث شده و کدام در مرتبت دوم و کدام در درجهٔ سوم و بیان مراتب بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر و اینکه کدام یك از این قوی رئیس بوند و کدام خادم قوتی دیگر [۵] و کدام هم خادم بود و هم رئیس. [۶]

۱ـ در ترتیب متصاعد. ۲ـ در انواع و اشخاص موجودات هیولانیه ۳ـ عدل، احکام، کمال، عدم جور.. ۴ـ بجز عدل، کمال، عدم جور، عدم اختلال ۵ـ قوای خادمه و رئیسه ۶ـ در جای خود بیان شده است که قوی بر سه دسته‌اند: ۱ـ رئیس ۲ـ خادم ۳ـ هم خادم و هم رئیس.

۱۱ـ در بیان حدوث اعضاء تن‌آدمی ومراتب آنها ومراتب بعضی از اعضاء نسبت به بعضی دیگر وبیان اینکه‌کدام یك از اعضاء رئیس بود وکدام خادم وبیان چگونگی ریاست عضورئیسه.وبیان چگونگی خدمت عضوخادمه؟

۱۲ـ بحث در نروماده وقوتهای هریك ازآن دو[1] واینکه فعل هریك چه بود و فرزند چگونه ازآن دو نیرو، پدید میآید و اختلاف مولودات در ذکورت وانوثت وغیره به چیست واشتراك آنها به چه؟ سبب نروماده بودن موجودات چیست؟ وچگونه فرزند گاه شبیه پدر و مادر شود وگاه تنها شبیه بیکی ازآن دو وگاه شبیه‌کسانی‌که در اجداد دور او واقع‌اند گردد و چه بسا بودکه بطور مطلق شبیه هیچیك از پدران ومادران دور ونزدیك خود نشود.

۱۳ـ بیان اینکه معقولات در قوهٔ ناطقهٔ نفس چگونه مرتسم شود واز چه‌راه وطریقی‌وارد برآن شود، اقسام واصناف معقولات‌چند است. عقل بالقوه چیست وبالفعل چه؟، عقل هیولانی چیست وعقل منفعل‌کدام است؟ وبالاخره عقل فعال‌کدام است ومرتبت او چیست و علت‌آنکه او را عقل فعال نامیده‌اند چه باشد؟ وفعل‌وکاراو چه‌وچگونه است، وبیان چگونگی ارتسام معقولات در عقل بالقوة تاآنجا که عقل بالفعل شود.[2] وبیان اینکه اراده چیست واختیارچیست واراده واختیار

۱ـ قوت ذکورت وانوثت. ۲ـ بیان اینکه معقولات چگونه درعقل‌بالقوه‌مرتسم شود تا اینکه عقل بالقوه شود یعنی از ابتداء وآغازکارش تا مرتبت فعلیت.

ویژهٔ کدام یك از اجزاء نفس بود[1]؟ [یا کدام یك از اجزاءِ نفس ویژهٔ اراده واختیار بود.]. سعادت قصوی چه بود؟ فضیلت‌ها چیست؟، نقائص چیست؟ کارهای خیرچه بود و کارهای شر کدام؟، زیبائی چیست زشت وناپسند چه بود؟

۱۴- در بیان جزء متخیل از نفس[2] وحدود واندازهٔ کارهای آن وبیان اینکه رؤیا چگونه حاصل شده وچند قسم است؟ واینکه ویژهٔ کدام یك از اجزاء نفس بود.

وعلت صادق بودن بعضی از خوابها چیست؟ وحی چگونه است وچه‌نوع انسانی سزاوار وحی بود واصولا وحی ویژهٔ کدام جزء از اجزاء نفس بود ؟ و انسان بوسیلهٔ کدام جزء از اجزاء نفس خود وحی را تلقی میکند؟ و اینکه بسیاری از مردمی که مبتلا به مالیخولیا هستند چگونه از آینده خبر داده و درست در میاید و سبب آن‌چیست؟

۱۵- دربیان احتیاج انسان به‌اجتماع وتعاون وبیان اقسام واصناف اجتماعات انسانی واینکه اجتماعات فاضله ومدینه فاضله چیست و چگونه است وبه چه ترتیب بوجودآید وباید باشد؟ و ترتیب اعضاء و اجزاءِ آن چگونه است؟ واقسام ریاسات فاضله در مدینه‌های فاضله چگونه بود؟ وتربیت رئیس فاضل اول چگونه باید باشد. و مقام او

۱- ظاهراً منظور این است که اراده واختیار در چه مرتبه‌ایست از نفس یانفس در چه مرتبهٔ اراده واختیار گفته میشود و بالاخره در قوای باطنی کدام جزء ویژه اراده واختیار است.

۲- قوهٔ‌متخیله.

چگونه است بیان شرایط وعلاماتی که باید معتقد باشیم که هرگاه‌در طفل ونوجوان حاصل شده باشد خود مقدمهٔ این امر است که برای او قوتی حاصل شود که بوسیلهٔ آن قادر خواهد بود که عهده دار ریاست مدینهٔ فاضله شود.

ونیز بیان اینکه چه شرایطی باید در او باشد که هنگامی که کمال یافت بوسیله آن شرایط بتواند رئیس اول مدینهٔ فاضله شود. وبیان اصناف واقسام مدینه‌هائی که مضاد مدینهٔ فاضله است و بیان اینکه مدینهٔ جاهله چیست ومدینهٔ ضاله کدام است؟ وبیان اصناف واقسام مدینه‌ها و ریاسات جاهله.

۱۶- بیان عادات نهائی که نفوس مردم‌مدینه‌های فاضله درزندگی این دنیا وهم درآخرت بدان بازگشته پایان یابند[1] وبیان اقسام شقاوتها وبدبختی‌هایی که مرجع وبازگشت نفوس مردم مدینه های دیگر [مضاد با مدینه‌های فاضله] بود بعدازمرگ.

۱۷- بیان اینکه رسوم مدینه‌های فاضله باید چگونه باشد وبیان اموری که از ناحیه‌آنها در نفوس بسیاری از مردم اصولی فاسد و نادرست متمکن گردد وآراء پست جاهلیت ازآنها ناشی شود.

۱۸ - در بیان اقسام آراء جاهلیت یعنی آن آرائی که افعال اجتماعات در مدینه‌های جاهلیه ناشی ازآنها بود.

۱۹- بیان اصول فاسده‌ایکه موجب پدید آمدن آراء وعقاید

۱- منظور سرانجام کارنفوس فاضله وسعادت‌نهائی آنها.«کلمه»عادات‌را ممکن است نهایات وسرانجام و بازگشت بدانیم.

خاصی می‌شود که در نتیجه ملتهای ضاله منبعث از آنها ومبتنی بر آنـها است.

DATE LABEL

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

این کتابی است‌که ابونصر فارابی درباب مبادی‌آراء اهل مدینهٔ فاضله تألیف‌کرده است.

فصل اول: در موجود اول

موجوداول عبارت از سبب اول‌سایر موجودات بود. واوازهمهٔ نقائص بری بود وهرچه جز اواست از نقصی از نقائص خالی نیست[1] حال درو یك جهت از جهات نقص بود ویا بیش از یك‌جهت.

اما موجود اول از همهٔ انحاء نقص خالی بود، پس وجود او افضل واقدم وجودات بود وممکن نیست وجودی دیگر افضل و اقدم از وجود او بود وبلکه او از لحاظ فضیلت وجودی در بالاترین انحاء آن بود واز جهت‌کمال وجود در بالاترین مراتب بود وازین جهت است‌که اصلا ممکن نبودکه‌عدمی با وجود وجوهر او مشوب شود[2] و

۱ــ در او نحوی‌از انحاء نقص موجود است.

۲ــ عدمی یا جنبهٔ عدمی داخل در جوهر و وجود اوبود.

عدم وضد[۱] نبوند مگر در موجوداتیکه در زیر فلك ماه قرار دارند[۲] و عدم عبارت از لاوجود چیزی است که در شأن آن این بود که موجود شود.[۳]

وبنابراین نوع وجود بالقوه‌ای برای او ممکن نبود و وجود او بجز صرف وجود بالفعلی به هیچ نحوی از انحاء دیگر نبود[۴] همانطور

۱ــ یعنی اضداد واعدام مخصوص عالم کون وفساد واجسام وعالم عناصر است ودر ذات اوکه فوق مجردات است نه عدمی راه دارد ونه ضدی.

۲ــ بعداً بیان خواهد شدکه در سلسلهٔ عقول طولیه ونفوس طولیه وافلاك ترتیب خاص تنازلی قائل‌اندکه در پایان‌فلك قمر نوبه به طبقات ارضیات واجسام‌قابل کون وفساد خواهد رسید.

۳ــ البته این تعریف عدم ملکه است نه عدم‌مطلق وچون معمولا دراعدام منظور نظر اعدام ملکه است و در بررسی اضداد وجنبه‌های نقصان موجودات هم‌بحث از اعدام ملکه است وهرکجا عدمی‌گفته شود در این موارد عدم ملکه‌است،مراد این است‌که فارابی در اینجا عدم را بطور مطلق اطلاق برعدم ملکه کرده‌است. مطلب دیگر اینکه از برداشت فارابی معلوم میشودکه وی قائل بنظام وجــودی است در سلسلهٔ‌آفرینش در هرحال منظور از عدم که در ذات او راه ندارد یعنی قوت وجنبه بالقوه بودن در وجود او راه ندارد چون فعلیت محض است.

۴ــ هیچ امری‌که وجود بالقوه باشد برای اونیست چون همه‌کمالات‌او بالفعل است. یعنی قسمتی از مراتب وجودی او بالفعل‌باشدوقسمتی بالقوه ویا درطوری و مرتبهٔ از وجود باشد ویا بنحوی از انحاء وجود او بالقوه بود . یعنی ممکن نبودکه موجود شود یا نشود یعنی در ذات او مفهوم امکان نیست چون امکان متساوی‌الطرفین است پس منظور نفی‌امکان است. نه‌اثبات نوع امکان دیگر در نسخه بدل و لاامکان ان‌لایوجد بوجه من‌الوجوه است و در متن.. لا بوجه من الوجوه کــه ظاهراً نسخه بدل درست‌تر است.

که متصف بوصف امکان وجود و یا وجهی از وجوه دیگر نبود.

وبدین جهت وجود او ازلی وبه جوهر و ذاتش دائم‌الوجود است، بدون‌آنکه درازلی بودنش محتاج به چیزی دیگر بود تا دوام‌و بقائش را مدد دهدوبلکه او به جوهر خود در دوام وبقای وجودش کافی ومکتفی بود و در عالم هستی وجودی دیگر مثل وجود او اصلا ممکن نبود ونیز در مرتبت وجود او ، وجودی مثل وجود او نبود تا ممکن بود برای اوباشد ویا اورا فزونی دهد[۱].

و او موجودی است که ممکن نبود که وجود اورا سببی بود آن نوع سببی که وجودش پایدار به‌او بود[۲] ویا صادر ازو بود[۳] ویا بخاطر او بود[۴]

زیرا نه ماده بود ونه‌قوام او در ماده بود ونه اصولا درموضوعی از موضوعات بود و بلکه وجود او از هرنوع ماده و موضوعی خالی وبیزار بود.

۱ــ عبارت «اویتوفر علیه» که براو بیفزاید، براو عارض شود، اورا کامل کند. در عالم هستی وجود دیگری در مثل رتبت اونیست تا اینکه تحقق‌آن برای او ممکن بود ویا اینکه او راکامل کند، او را مثلی وندی و ضد نبود. در نسخهٔ لولم یتوفر علیه ودر نسخهٔ لم یتوفر علیه. که معنی این میشودکه در مرتبت وجوداو،وجودی‌دیگر مثل‌وجوداو نبودتااینکه برای‌اوممکن بود ویا بدو بیفزاید. حاصل کلام‌آنکه وجودی دیگر تصور نشود که مثل‌او بود. و وجودی دیگری که به‌کمال و وجود اوفزونی دهد متصور نبود و بلکه تمام فعلیات برای او حاصل است. ۲ــ منظور علت مادی وصوری است. ۳ــ منظور علت فاعلی است. ۴ ــ منظور علت غائی است پس هیچ یك‌از علل اربعه برای او متصور نیست.

ونیز اورا صورتی نبود[۱] زیرا وجود صورت ممکن نبود مگر در مادتی از مواد. واگر اورا صورت بود لازم‌آید که ذات اومرکب‌از ماده وصورت باشدواگر ذات وی مرکب از ماده‌وصورت بود بناچار لازم‌آیدکه قوام اوبآن دوجزئی بود [ماده وصورت]که از آنها ترکیب یافته است و اگر چنین بود لازم‌آیدکه وجود اورا سببی بود.[۲]

زیرا هریك از اجزاء او سببی بود برای وجود جملهٔ او[۳] درحال که ما اورا سبب اول نهادیم[۴].

ونیز برای وجود او غرض وغایتی نبود تاآنکه وجود او را آن

۱ـ منظورصورت جسمیه‌است. نشایدکه واجب‌الوجود، به‌خودپیوندداردبه‌هیچ سبب، زیرا اگر بی‌سببی هستی اوبه خود واجب بود هستی وی نه از سبب‌بود پس ورا سبب پیوند نبود واگر بی‌سبب هستی وی واجب نبود واجب الوجود بخود نبود (دانشنامه چاپ تهران ۱۳۳۱ـ الهیات ص۶۷)

۲ـ که ماده و صورت باشد چون هریك از اجزاء مرکب سبب ناقص مجموع بود و با انتفاء هریك‌ازآن دوجزء کل منتفی‌گردد.

۳ـ چون فرض این است که مرکب از دوجزء (ماده وصورت) باشد وبنا براین هریك از دوجزء سبب وجود جمله بود بنحو سببیت‌ناقصه در نسخهٔ‌مصحح‌لبنان آمده است «فان‌کل واحد من اجزائه سبب لوجود جهته» که معنی این میشود : در این صورت هریك از اجزاءآن سبب وجود جهتی ازآن بود یا سبب وجود جهت خود بود یعنی بمقداری‌که آن جزء در او موثر است در هرحال معنی روشن است، البته همانطورکه اشاره شد هرجزئی در حقیقت جزء‌سبب است وجوداً لکن در جهت منفی هرجزوی تمام‌سبب است که بانتفاء هرجزء کل منتفی‌شود.

۴ـ در متن‌کلمهٔ وضعنا آمده است ولکن وصفناه بهتر است.

غرض و غایت تمام و کامل گرداند و گرنه لازم آید که آن غـرض سببـی از اسباب وجود او بود و در نتیجه سبب اول نبود[۱]

و نیز وجـود خـود را از چیز دیـگری که اقـدم از وی باشد برنگرفته است[۲] پس فرض دیگری که وجود خود را از چیزی که دون او و پس از او بود گرفته باشد ابعد است.[۳]

۱ــ متن عبارت این است «ولا ایضا لوجوده غرض وغایة حتی یکون انما وجوده یتم تلك الغایة و ذلك الغـرض» در متن خطی «حتی یکون ایضا وجوده تتم تلك الغایة وذلك الغرض» در هرحال منظور این است که وجـود او برای غایـت و غرضی نیست تا آنکه موجب شود که آن غایت وغرض وجود اورا کامل کند.

۲ــ منظور این است که اقدم از اوچیزی دیگری نبود تا بتوان گفت وجـودش را از او استفاده کرده است پس سالبه بانتفاء موضوع است.

۳ــ هنگامیکه این فرض منتفی است که وجودش را ازموجود اقدم فرضی استفاده کرده باشد چون اقدم ازو چیزی دیگر نیست فرض دیگر بعـیدتر است کـه از موجود دون خود که معلول او است استفادهٔ وجودی کـرده باشد البته شـق دوم سالبه بانتفاء موضوع نیست. لکن هرموجودی دون او معلول او است و علت نتواند وجود خود را از معلول خود برگیرد.

فصل دوم

گفتار در نفی شریك ازو[1]

موجـود اول‌بجوهر خود مباین ماسوای خـود بود[2] و وجودی که او راست نشایدکه‌آن چیز دیگری جز او بود. زیرا بین موجودی که اورا این سنخ ازوجود بود[3] وموجود دیگری‌که اورانیزهمین‌سنخ از وجود باشد نه مباینتی ممکن بود[4] ونه تغایری و بنابراین دو موجود نبودوبلکه تنها یك ذات بود[5] زیرا هرگاه بین دو موجود فرضی بدین

۱ــ درصفات سلبیه است ومنظور نفی شریك از موجود اول ویا ذات احـدیت است.

۲ــ مباینت ذات نخستین با موجودات دیگر مباینت ذاتی وجوهری است نه در اعراض وفصول.

۳ــ وجود بالذات و وجود اول وپایدار به خودو لاعن سبب ولابسبب است.

۴ــ پس اگر وجود دیگری باشدکه فرضاً همان سنخ از وجود واجبی را داشته باشد با ذات واجب مباینتی ندارد ومتحد بود.

۵ــ پس فرض دوبودن منتفی است.

حـال مباینتی بود بناچار وجهـی که بآن متباین [و از یکدیگر متمایز] بوند بجز آن جـهتی است که در آن مشترك و [مابه الاشتراك آنها] بـود پس آن چیـزی که هریك از آن دو فرضـاً بواسطـهٔ آن مباین و جدای از یکدیگـر شده‌اند یك جزء از اجزائی بود که قوام وجود آنها بآنست[۱]. و آنچه هردو در آن‌مشترکند جزوی دیگر[۲] پس لازم آید که هر-یك از آن دو[۳] منقسم بود به تقسیم حدی[۴] ولازم آید که هریك از دوجزء

۱ــ منظور این است که با این وصف اگر فرض مباینت شود با توجه‌باینکه‌عین وجود این برای‌آن دیگر نیزمیباشد بناچار مابه‌الامتیاز والتباین، یك جزء بود و مابه‌الاشتراك یك جزو دیگر، ولااقل مـا به‌الاشتراك جزوجنسی بود ومابه‌الافتراق جزو فصلی پس‌لازم‌آید که مرکب از جنس وفصل بود، حال‌ترکیب ازهر نوعی که باشد موجب امکانیت اوبود، باید دانست که ترکیب یا ازجنس وفصل است که ترکیب عقلی است ویا از ماده وصورت است که ترکیب خارجـی است و همهٔ اینها از ذات حق منتفی است زیرا همهٔ مرکبات در اینکه محتاج باجـزاء خود میباشند مشترك‌اند پس ذات اونه مرکب بود از اجزاء حسی ونه‌از اجزاء عقلی. رجوع شود به کشف‌المراد علاقه ــ تهران ۱۳۱۲ص۱۶۱

۲ــ چون مابه‌الاشتراك غیر از مابه‌الامتیاز است.

۳ــ هریك ازآن دوموجود بوجودواجبی «منقسماً بالقول» منقسم به‌تقسیم حدی‌و تعریفی‌بود که جنس‌وفصل است.

۴ــ منقسماً بالقـول. منظـور از قول تعریف است و تقسیم حدی و تـعریفی، تقسیـم بـاجزاء عقلی مانند جنس وفصل و یا جنس و عـرض عامی یا خاصی است.

هریك از آن دو وجود[1] سبب مقوّم ذات او بود.[2] پس موجود اول نبود[3] و بناچار باید موجود دیگری بود اقدم از و که سبب وجود او بود و این محال بود[4]

وهرگاه تنها در آن موجود دیگر [مفروض] چیزی بود که بواسطهٔ آن با این دگر مباین بود ودر آن دگر بجز همان بُعد و فاصلهٔ ناشی از چیزی که بواسطهٔ آن مباین با او شده است چیز دیگری که موجب مباینت این با او است نباشد[5]، لازم آید که آن چیزی که بواسطهٔ آن، آن دگر مباین با این شده است وجود ویژهٔ این بود وفرض این است که وجـود این

۱ــ دوموجود مفروض.

۲ــ مقوّم ذات هریك بود. که هرموجودی از آن دوموجود،دوجزء داشته باشد که مقوم ذاتش بود و در نتیجه سبب وجودی داشته باشد پس موجود اول نبود.

۳ــ پس هیچکدام بدین فرض موجود اول نبود وآنچه فرض شد که موجود اول است نیز موجود اول نبود.

۴ــ وجه محال بودنش اولا این است که همین بیان وایراد در اوهم آید وثانیاً موجودیکه با اوصاف وخصوصیات برشمرده شده باشد باید اقدم وافضل ازهمهٔ موجودات باشد. وثالثا از فرض وجودش عدمش لازم آید.

۵ــ همان امری که در آن وجود است وایجاد مباینت کرده است کافی است در بُعد وفاصلهٔ این با آن ونیاز به چیز دیگر که در این باشد نیست ودر حقیقت مباینت دوطرف ناشی از خصوصیتی باشد که در یکطرف است که قهراً همـان خصوصیت میان هردو بُعد وفاصله اندازد.

مشترك بین هردو است[۱]

پس در این صورت وجود آن دگر مرکب از دوچیز بود یکی آنچه ویژهٔ اوست ودیگر آنچه بواسطهٔ آن مشارك با این بود. پس لازم آید که وجود آن بعینه وجود این نبود وبلکه ذات این بسیط غیرمنقسم بود وذات آن دگر منقسم بود ودر این صورت ذات آن را دو جز بود که قوام آن بدان دوجزو بود ولازم آید که وجود اورا سببی بود[۲] پس وجود آن غیر از وجود این بود وناقص‌تر از آن بود و در نتیجه از لحاظ وجودی در رتبهٔ اول نبود.[۳]

۱ــ در نسخهٔ خطی مجلس بجای الابعدالشی‌الذی به باین ذلك آمده است الافقدالشی‌الذی‌به باین ذلك. یعنی تنها مابه‌الامتیاز آن دیگر فاقد بودن آن مابه‌الامتیازی است که در آن دیگر است.

۲ــ هریك از دوجزء سبب او بود

۳ــ این بیان نزدیك به‌شبهه ابن کمونه است که گوید: چرا جایز نبود که دوهویت باشد که هردو بسیط ومجهول الکنه باشند وبتمام ماهیت مختلف باشند وهریك بذاته واجب الوجود باشد ومفهوم واجب الوجودی منتزع از هردو ومحمول بر هردو بود نهایت به‌حمل عرضی، جواب داده‌اند که مفهوم واحد از اشیاء متخالفه از جهت و وجه تخالف آنها انتزاع نمی‌شود وبلکه از حد مشترك و مابه‌الاتفاق آنها این مفهوم واحد انتزاع میشود. هرگاه در دو واجب مفروض حد مشترکی بود لازم آید که مابه‌الامتیازی هم در هریك باشد واین خود مستلزم ترکیب است وهیچ موردی بجز آن موردی که مصداق یکی باشد مُعنوَن بیك عنوان نمیتواند باشد در حقیقت اگر مصادیق متعدد باشد، ممکن نیست که معنون بیك عنوان باشند زیرا خصوصیاتی که در هریکی از مصداق‌ها است اگر در آن‌معنی واحد معتبر باشد لازم آید که برفرد دیگری صادق نبود زیرا آن فرد یاافراد دیگر فاقد این‌خصوصیت‌اند و اگر این خصوصیت ویژهٔ هر مصداقی معتبر نباشد در آن عنوان واحد لازم آید که تنها قدر مشترك یك‌مفهوم انتزاعی باشدوخصوصیات ملغی باشد وبیان شده است که تکثر اگر در انواع باشد بواسطهٔ تکثر ماهیات بود واگر عددی باشد ودر جواهر اشیاء بود پس بواسطه ماده ولو احق‌ماده بود واگردراعراض باشدبواسطهٔ‌موضوعات است و ذات حق‌مبری ازاینها بود.

و نیز هرگاه وجود دیگری بود که در نوع مثل وجود اوبود و لکن بسبب چیزی دیگر خارج ازو بود[۱] لازم آید که تام‌الوجود نبود، زیرا موجود تام‌الوجود آن بود که ممکن نبود خارج از وجود او وجودی از نوع او یافت شود[۲] و این امر در هرچیزی صادق بود، زیرا مثلا «تام» در بزرگی این بود که امری دیگر که بزرگ بود خارج ازو یافت نشود[۳] وتام در زیبائی آن بود که جمالی از نوع جمال او خارج ازو یافت نشود و همین طور تام در جوهر آن بود که چیزی دیگر از نوع جوهر او خارج از آن یافت نشود و همین‌طور هرجسمی از اجسام که تام بود بدین‌سان بود که ممکن نبود از نوع آن چیز دیگر بود بجز آن مانند شمس وقمر وهریك از ستارگان دیگر.

وچون موجود اول تام‌الوجود بود ممکن نخواهد بود که این وجود [وجودتام‌الوجود] برای موجود دیگری جز او بود پس در

۱ــ یعنی اگر وجود دیگری یافت شود که ازنوع وجود واجب‌الوجود بود و لکن به امری دیگر ازو ممتاز بود لازم آید که تام‌الوجود نبود زیرا تام الوجود آن بود که همهٔ انواع ممکنه بالفعل برای او حاصل باشد وخارج از او ازنوع او چیزی نبود که برای اوحاصل نبود.

۲ــ یعنی خارج او و از نوع او وجودی یافت شود که او فاقد آن بود و قهراً چنین موجودی تام‌الوجود نبود و این امر در هرچیزی صادق است که هر تام‌الوجودی از هر جهت که تام است باین معنی است که مرتبت اکمل در او هست. وخارج از او تامی نبود.

۳ــ والا اوبزرگتر وتام‌الوجودتر ازهمهٔ انواع خودش نبودواصولا کلمهٔ تام بر او اطلاق نشود.

این صورت ذات او به تنهائی منفرد بدان وجود بود واز این جهت واحد ویگانه بود[1]

۱- پس موجود دیگر نبود که از لحاظ وجودی از نوع او باشد. پس ذات او را شریکی نبود نه در نوع واجب الوجودی ونه در چیزی دیگر.

فصل سوم

گفتار در نفی ضد ازو

ونیز ممکن نبود که اورا ضدی بود واین امر در آن هنگام که معنی ضد شناخته شود روشن خواهد شد زیرا ضد آن بود که مباین با چیزی دیگر بود[1] پس ممکن نبود که ضد چیزی خود آن چیز بود ولکن نه هر مباینی ضد بود ونه هر چیزی که ممکن نبود که عین آن چیز دیگر بود ضد او بود وبلکه هر چیزی که با وجود آن وضع وحال[2] معاند هم بود آن نوع معاندتی که شأن آن این بود که هرگاه آندو [ضدین] درمحل واحدی

۱ــ ضد برحسب مشهور بآن چیزی گفته میشود که متعاقب برذات دیگری بود که گفته‌اند «الضدان لایجتمعان ولکن یرتفعان» وبنابراین باید یکی ازآن محل برداشته شود تا آن دگر جایگزین آن شود وبین آن دوتباین کامل بود ودر واجب الوجود اصولا تعاقب وحلول برمحل وموضع محال بود (کشف المراد ص۱۶۱).
پس ضد امری وجودی بود که مقابل ومعاند ذات دیگر باشد در وجود وچون واجب الوجود را دوذات نبود پس ضدی ندارد.

۲ــ یعنی علاوه براینکه مباین است واینکه وجوداً عین آن نبود وبلکه غیر او بود پس با وجود غیریت ومباینت باید معاند آن طرف هم باشد.

اجتماع کنند هریك آن دگر را باطل وتباه گرداند ونیز شأن هریك از آن دو این بود که هرگاه در محلی که آن دگر موجود است موجودشود آن دگررا معدوم گرداند[۱] وخوداز همان جهتی که موجوددر اواست بسبب وجودآن دگر(که موجود در اواست) معدوم شود[۲] و این امر در هرچیزی که ممکن است او را ضدی بود عمومیت داشته و صادق بود[۳]

زیرا هرگاه چیزی تنها در فعل خود مضاد چیزی دیگر بود نه‌در سایر احوال او، دراین صورت تنها فعل آن دوبدین مثابت بود[۴] واگر تنها در کیفیت متضاد باشند، کیفیت آن دوباین وصف بود واگردرجوهر متضاد باشند جوهر آن دوبدین حال و وضع بود.

وبنابراین هرگاه موجود اول را ضدی بود بناچار نسبت‌به‌ضدش بدین وصف بودپس لازم آید که شأن‌هریك از آن دو[۵] این بود که آن‌دگر را تباه وباطل گرداند ونیز لازم آید که در موجود اول این امکان بود

۱ــ چون مطاردهٔ طرفینی در ضدان وجود دارد.

۲ــ در متن چاپ قاهره وخطی مجلس آمده است «ویعدم من حیث هوموجودفیه بوجودالاخرفی‌الشئی‌الذی‌کان فیه‌الاول» یعنی وخود معدوم شود بواسطهٔ وجود آن چیز دیگر درآن محل وموضعی که شئی اول در آن موجود است. و بهرحال معنی روشن است.

۳ــ یعنی نه تنها معنی ضدین در وجود این چنین است در هر امری که ضدی وجود داشته باشد همین وضع وحال هست که تعاقب ومطارده طرفینی است.

۴ــ یعنی مطاردهٔ طرفینی در فعل آنها بود نه در ذات آنها.

۵ــ موجوداول وضد اوبر فرض.

که از ناحیهٔ ضدش باطل گردد واین وصف در جوهرش بود[۱].

وبدیهی است که موجودی که در ذاتش امکان بطـلان وتباهـی بود دوام وبقائش در جوهرش نبود[۲] وبلکه جوهر او نه در دوام و بقاء وجود او کافی بود ونه در تحصل‌وموجود شدنش[۳]وبلکه این امربواسطهٔ غیر بود[۴] وآنچه‌ممکن بود کـه مـوجود نشود[۵] ممکن نبـود که ازلی‌-الوجود باشد[۶] وآنچه جوهرش در بقاء ویا در وجـودش کافی نبـود بناچاروجود یابقای اورا سببی دیگربود غیرخودازو وبنابراین موجود اول نبود[۷].

ونیز وجود اومعلول عدم ضدش بود[۸] پس در این صورت عدم ضدش سبب وجود او بود ودر نتیجه لازم‌آید که اوبطور مطـلق سبب

۱ــ یعنی وصف امکان بطلان، یعنی درذات وجوهرش امکان بطلان بود.

۲ــ دوام وبقاء جوهری ندارد، درذات وجوهرش دوام وبقاء نبود، متقوم وباقی به جوهر خود نبود.

۳ــ یعنی لازم‌آید که جوهـر او نه درتحصل و وجـودش کافی بود ونه در بقاء و دوامش.

۴ــ هم تحصل و وجودش وهم دوام وبقاء وجودش.

۵ــ فرض این است که جوهرش کافی برای وجودش نباشد وبواسطهٔ غیرباشد.

۶ــ در نسخهٔ چاپ لبنان واما ماامکن‌ان لایوجد در نسخهٔ خطی‌وماامکن‌ان‌لاجد در هرحال معنی روشن است.

۷ــ چون‌ضدش موجود نخستین رانتواند سببی وعلتی بودزیرا خلاف فرض‌لازم آید ولازم‌آید که سبب او قبل ازوبود.

۸ــ چون ضدش‌موجود نیست اوموجود شده است واگر ضدش موجودشود او معدوم میشود بحکم مطاردهٔ که در ضدین است.

اول‌نبود.

ونیز لازم است که آن دو را وجه [موضوع] مشترکی بود[۱] قابل برای [تعاقب] هردو [ضد] تا اینکه بواسطهٔ تلاقی آنهادر آن‌ممکن بودکه هریك دیگری را باطل کند.[۲] حال آن حد مشترك موضوع بود یا جنس یا چیز دیگری جز آنها[۳] [وبناچار باید] آن حد مشترك[حیث مشترك] ثابت میباشد[۴] و آن دوبر آن تعاقب کنند[۵] پس در این صورت لازم‌آید که آن حد [حیث] مشترك از لحاظ وجودی مقدم برهریك از آن دوبود. [اقدم بود]

وهرگاه واضعی [وجاعل اصطلاحی] چیز دیگری که بدین‌صفت نبود[۶] ضد چیزی قرار دهد پس [قهراً] آنچه وی ضد قرار داده است ضد نبود[۷] وبلکه مباین بود بنوع مباینت دیگری بجز نوع‌مباینت ضدینی.[۸]

۱ــ یلزم‌ان‌یکون لهما ایضاً حیث مامشترك که، کلمهٔ حیث‌را ماموضوع‌ومحل‌معنی کردیم. یعنی با این فرض که دارای ضد بود.

۲ــ چون مقتضای ضدین این بود که در محل و موضوع واحد متعاقب بودند و وجود هریك موجب بطلان‌آن دیگر شود واگر نسبت بموضوع ومحل واحد نباشد ضدین نخواهند بود مثلا سیاهی در یك محل باشد وسپیدی در محل‌دیگر در این صورت ضدین وجود ندارد. (رجوع به‌کشف‌المراد ص ۸ شود)

۳ــ اشتراك در جنس یا در چیز دیگر.

۴ــ تا تعاقب وتطارد درست‌آید.

۵ــ منظور ازآن دو،ضدین است که متعاقب برموضوع واحداند.

۶ــ اوصافی که برای ضدین برشمرده شد.

۷ــ وبلکه بدلخواه جعل اصطلاح کرده است.

۸ــ در حال‌که بحث مادر ضد است نه‌نوع مباینت دیگر.

والبته مامنکر این امر نمی‌باشیم کـه موجـود اول را مباینـات دیگری بود بجزنوع مباینات ضدی وجزآنچه وجود اورا ایجاب کند[1] پس در این صورت ممکن نبود که موجودی دیگری در مرتبت وجود وی بود[2] زیرا آن دوموجودی که دریك رتبت‌از وجودند ضدین بوند[3]

پس در این صورت موجود اول منفرد ومتوحد بوجود خـود بود واصلا چیزی دیگر از نوع وجود اوموجود نبود تا مشارك بـا او بود پس‌اویکتابود.وبا این وصف به‌مرتبت‌وحدخود نیزمنفرد ومتوحد بود پس از این جهت نیز یکتا بود[4]

۱ـ جز اینکه او را سبب دیگری باشد که وجود اورا ایجاب کرده باشد،فارابی گوید:موجود اول را تمام مباینات ممکن است جز مباینات ضدی وجزچیزی که کاملا مثل وشبیه اوباشد.

۲ـ در این صورت که ثابت شد اورا ضدی نبود ثابت شد که ممکن نیست که موجودی باشد که در مرتبت وجود او بود زیرا ضدین هستند که‌در یك مرتبه از وجودند وهریك مطارد وجود دیگری است.

۳ـ وچون‌ثابت شد که اورا ضدی نبود پس... زیرا ضدان دوموجودی بوند که از لحاظ وجودی در یك رتب‌اند.

۴ـ ازجهت رتبت وجودی.

فصل چهارم

گفتار در نفی حد ازو[1]

ونیز موجود اول باشیائی مقولتی که تجوهر وی بآنها [حاصل] بود منقسم نبود[2] زیرا آن تعریفی [که فرضا]معنی ویرا شرح میدهد [تعریف میکند] ممکن نبود که هرجزئی از اجزاء آن[3] دلالت برجزئی

۱ـ اجزاء حدی.

۲ـ منظور از کلمهٔ قول (بالقول) مقولیت است یعنی محدود به تعریف وحدی نبود که مستلزم این باشد که دارای اجزائی باشد ذاتی که تجوهر وجوهر او پایدار به‌آن اجزاء بود زیرا مرکب نبود ازاجزاء تاتعریف آن‌بواسطهٔ‌اجناس.. وفصول ممکن باشد. خلاصه کلام آنکه سالبه بانتفاء موضوع است یعنی مرکب از اجناس وفصول نیست تا محدود به حدود و تعریفی بود و در نتیجه منقسم باجزاء حدی شود چه‌آنکه وجود اوبسیط است وبه تعریف حدی ورسمی‌نتوان تعریف کرد واورانه اجزاء عقلی بود مانند جنس‌وفصل ونه اجزاء خارجی‌مانند ماده وصورت (رجوع شود به شرح منظومه ص۶ وکشف‌المراد ۱۶۱).

۳ـ بیان این معنی است که مرکب نبود پس قابل تعریف باجزاء حدی نبود . القول‌الذی یشرح معناه، یعنی حدی وتعریفی که معنی‌آنرا بیان کرده وحدود اورا معین کند.

ازاجزاء چیزی از آن کند که تجوهروی بدان بود[۱] زیرااگر چنین بود[۲] لازم آید که اجزائی که تجوهر وی بـدانها بود اسباب وجود اوباشند به جهت آنکه[۳] آن معانی که اجزاء حدی هرچیزی بر آن دلالت میکند اسباب وجودی آن محدودندو همچنانکه ماده وصورت اسباب وجودی امر مرکب از آن دو بود[۴] واین امردرموجود اول غیر ممکن بود زیرا ذات وی موجود اول بود و وجود اورا مطلقاً سببی نبود[۵]

وچون منقسم باین اقسام نبود[۶] بنابرایـن از انقسام باقسام کمی وسایر انحاء انقسامات دیگر دورتر [ابعد] بود[۷] و از همین‌جا است که

۱ــ بیان سالبهٔ بانتفاء موضوع است چه‌آنکه جزئی ویا اجزائی‌ندارد تا دلالت برآنها کند واگر چنین‌فرض شود محالاتی لازم‌آید.

۲ــ یعنی اگر فرض شود که اجزائی داشته باشد ودر نتیجه اورا تعریفی‌بود.

۳ــ زیرا اجزاء عبارت دلالت بر اجزاء معانی‌کند ولازم‌آید که محدودکه ذات حق باشد بسیط نبود.

۴ــ شروع به تعلیل براساس اجزاء عقلی حدی بــود وسپس براســاس اجزاء خارجی.

۵ــ درحال‌که اگر مرکب باشد وقابل تعریف به حد و رسم بــود ناچار لازم آیدکه اورا اجزائی بود وهر مرکبــی محتاج باجــزائش بود واجزائش سبب تجوهر اوبود پس موجود نخستین نبود.

۶ــ باقسام‌واجزاء حدی.

۷ــ وهنگامیکه ثابت شدکه موجود اول مبری از انقسام‌باجزاء حدی‌عقلی‌است بطریق اولی از انقسام باجزاءکمی وحسی مانند ترکب از ماده وصورت‌وابعاد وغیره دورتر وبیزارتر است.

بالضروره لازم آید او را نیز نه حجمی بود [عظم] و نه جسمی[۱] اصلا پس از این جهت نیز یکتا بود[۲] زیرا یکی از معانی کـه کلمه واحد بر آن حمل میگردد [و باو واحد اطلاق میشود] عبارت از چیزی اسـت که [ازجهتی ازجهات]معنون به‌عنوان«لاینقسم» بود، چه آنکه‌هرچیزی که بوجهی از وجوه غیر منقسم بود ازهمان جهتی که بواسطهٔ آن«لاینقسم» بود واحد خواهد بود. اگر از جهت فعلش «غیرمنقسم »بود از آن‌جهت واحد بود واگر از جهت کیفیتش «غیر منقســم » بود از جهت کـیفیت واحد بود و آنچه در جوهرش «غیر منقسم» بود در جـوهرش واحـد ویکتا بود.

وبنابراین موجود اول در جوهرش واحد وغیر منقسم بود[۳]

۱ــ فمن هنایلزم ضرورة ایضا ان‌لایکون‌له عظم ولایکون جسما اصلا. اگر کلمهٔ عظم را بمعنی بزرگی میگرفتیم چنین مفهوم میشد که اورا بزرگی معنوی نیست چون در فارسی ازاین کلمه چنین‌مفهوم میگردد ومیتوان گفت که نه «بزرگ» بود ونه جسم.

۲ــ یعنی از لحاظ بساطت‌تامه.

۳ــ زیرا موجود اول تنها این‌نیست که واحد بود از جهتی‌بلکه‌حتی قابل تجزیه باجزاء عقلی حدی نیز نبود و در جوهر ذاتش یکتا بود.

بطورکلی انحلال اشیاء باجزاء برچهار وجه ونوع بود بدیـن بیان کـه اجزاء یا در خارج موجود بوجود واحد بوند ویا موجود بوجودات متعـدد و بنابراول یا درذهن بعنوان لابشرط ماخوذ ومعتبر شوند دراین صورت واینگونه اجزاء اجزاء حملی می‌باشند که اولی این است که آنهارا بنام‌اجزاء حدی‌بنامیم زیرا اجزاء حدی مرکب‌اند، ویا درذهن بعنوان بشرط لامأخوذ ومعتبر شوند که←

← اینگونه‌اجزاء، اجزاء وجودی ذهنی یعنی ماده وصورت ذهن میباشند و بنابر فرض دوم یا متباین دروضع‌اند، اجزاء مقداری‌اند ویا متباین‌در وضع نمی‌باشند در این صورت اجزاء خارجی یعنی ماده وصورت خارجی‌اند وهمه این وجوه از ذات حق منتفی است پس او از جمیع جهات و در جوهر ذاتش واحد ویکتا بود.

(رجوع به شرح منظومه ص ۱۰۱ شود.)

فصل پنجم

گفتار در اینکه وحدت او عین ذاتش بود و اینکه او عالم، حکیم، حق، حیّ وحیات بود

زیرا آن وجود ویژهٔ که به‌سبب آن ازهمهٔ موجودات دیگر جدا و ممتاز میشود ممکن نبود غیر از وجودی باشدکه ذات اوفی ذاته بآن موجود است.

وبدین‌سبب‌امتیاز او از ماسوای خود عبارت ازتوحّد اوفی‌ذاته بود[1] ویکی از معانی «وحدة» عبارت از وجـود خاصی بـودکـه هر-موجودی از سوای خود بسبب آن جدا وممتـاز میشود واین نـوع از «وحدت» همان چیزی است کـه بهر موجـودی خاص باعتـبار وجود ویژه‌اش اطلاق واحد میگردد[2] واین معنـی از معانی واحد، مسـاق با

۱- عین توحّد ذاتی او بود.

۲- یعنی اطلاق وحدت برهرموجودی که از جهت اینکه موجود بوجود خاصی است اطلاق میشود باین معنی وازین نوع وحدت است. پس باقسام وحدت‌ها مانند وحدت بواحد بالنوع، بالجنس، بالفصل، بالمناسبة، بالموضوع، بالعدد، باُلعدد، بالاتصال، بالتماس وبالمحمول، وحدت بالوجود هـم افـزوده میشود (رجوع شود به الهیات شفا، ابن‌سینا ص ۴۲۵ تهران ۱۳۰۳ ه ق)

موجود اول بود پس موجود اول از این وجه وجهت نیز واحد بود و از همهٔ انواع واحدهای دیگرجز او،شایسته‌تر بود باطلاق نام واحد ومعنی‌آن براو.[۱] وچون نه خود مادت بود و نه اورا به هیچ وجه از وجوه مادتی بود

پس بجوهرخود عقل بالفعل بود زیرا آنچه مانع صورت است از اینکه عقل بود وبالفعل تعقل کند همان مادتی است که شیئی در او موجود شود[۲](یعنی صورت)

وهنگامیکه‌چیزی‌درِوجود و تحصل خود محتاج بماده نبود[۳] آن موجود بجوهر خود عقل‌بالفعل بودو حال موجود اول این چنین بود[۴]

۱ـ ضمیر احق وسواه بذات‌حق باز میگردد یعنی‌موجود اول هم ازلحاظ‌اطلاق لفظ واحد وهم ازلحاظ معنی واحد شایسته‌ترین چیزها بود

۲ـ نه ماده بود ونه مادی ودر وجود وفعل‌نیازی بمادت ندارد.

۳ـمنظوراز‌صورت‌در اینجا کمال ونوعیت‌ونفس‌ودرحقیقت‌وجودخاص‌است.زیرا صورت‌را اطلاقاتی‌چندبوداز‌جمله: ۱ـ ماهیت‌نوعیه ۲ـهرنوع‌ماهیتی ۳ـحقیقتی که‌قوام محل بآن بود ۴ـ کمال‌چیزی که‌مفارق آن‌بود ۵ـنفس ۶ـاسماء وصفات خدا باعتبار مظهریت آنها از ذات ۷ـ هرصفتی که صفت موصوفی بود ۸ـشکل ۹ـآنچه فعلیت اشیاء به‌آنست ۱۰ـ ماهیت باعتبارحضورعلمی که صور علمیه باین اعتبار گفته‌اند ۱۱ـ برنفس انسان صورت بدن اطلاق‌شده است ۱۲ـنفس حیوانی که‌کمال حیوان است ۱۳ـ فصل ۱۴ـ صورت نوعیه‌که نوعیت اشیاء به‌آنست ۱۵ـ مثل معلقه ۱۶ـ صورت هریك ازعناصر راصورت بسیط نامیده‌اند ۱۷ـ صورت ذهنی اشیاء ۱۸ـ کیفیت حاصله خاص از امتزاج اشیاء واقسام و انواع دیگر.

۳ـ چنانکه موجود اول چنین بود.

۴ـ که نه‌ماده است ونه در وجودش نیازی بمادت دارد.

پس‌دراین‌صورت اوعقل‌بالفعل بودونیزبه‌جوهرخود معقول‌بود[۱] زیراآنچه مانع بود از اینکه چیزی معقول بالفعل بود[۲] ماده است پس موجود اول از همان جهت که عقل است معقول بود[۳] زیرا موجودیکه «هویت» اوعبارت از عقل بود در معقول بودنش محتاج بذات دیگری که خارج از وی بود که اورا تعقل کند نباشد[۴]

وبلکه او بنفس خود ذات خود را تعقل میکند پس‌بواسطهٔ تعقلی که از ذات خود میکند هم عاقل وهم عقل بالفعل شود وبدان جهت که ذاتش اورا تعقل میکند معقول بالفعل شود[۵] وهمچنین موجـود اول در

۱ــ هم‌بالفعل عقل است وهم معقول

۲ــ یا بالفعل معقول بود

۳ــ نه جهت دیگر

۴ــ پس چون هویت اوصرف ومحض عقل وعقل محض است در معقول‌واقع‌شدنش نیاز بذاتی که خارج ازاوبود واورا تعقل کند نیست چنانکه درنفوس و عقول انسانی چنین است که معقولیـت امری بواسطهٔ تعقل ذات دیگر حاصل میشود چنانکه بعلم کسبی نفس انسان صور اشیاء را متحصل کند ومعقول خود قرار دهد که عاقل چیزی است ومعقول چیزی دیگرگرچه درآنجا هم علم نفس به خودش ازباب علم حضوری است نه حصولی وازباب اتحاد عاقل و معقول است.

۵ــ وبنابراین اتحاد عقل وعاقل ومعقول تحقق پذیرد. مسألهٔ اتحاد عاقل‌ومعقول را برای نخستین بار فرفوریوس در مورد نحوهٔ علم خدا بکـار برده است‌که نخست درباره علم خدا بذات خود وسپس علم اوباشیاء دیگر مورد بحث‌قرار گرفته است وبعدا علوم مجردات یعنی عقول ونفوس نسبت بذات خود و اشیاء دیگر وبالاخره علم‌آنها را از باب اتحاد عاقل وعقل ومعقول دانسته‌اندزیراکل مجردفان ذاته حاضرة‌لذاته دربارهٔ علم نفوس انسانی به خود نیـز بسیـاری از فلاسفه قائل باتحادعاقل‌ومعقول شده‌اندوگویند «انالنفس اذا عقلت‌شیئا صارت ←

اینکه عقل بالفعل وعاقل بالفعل بود نیاز بذات دیگری که اورا تعقل کرده واز خارج برگرفته واستفاده کند ندارد وبلکه از همان جهت که ذات خود را تعقل میکند هم عقل وهم عاقل است. زیرا آن‌ذاتی که‌عاقل بود و تعقل میکند بعینه‌همان ذاتی است که معقول واقع میشود، پس از همان جهت که معقول است، عقل بود وبنابراین عقل بودن ومعقول بودن و عاقل بودن‌آن همه عبارت از یك ذات و یك جوهر غیر منقسم بود[1]

(لکن درغیرموجوداول) ومثلاانسان معقول است‌ومعقول بودن انسان معقولیت بالفعل‌نبود[2] وبلکه‌معقولیت‌او[3] نخست‌بالقوه‌بودوپس از آنکه عقلی‌اورا تعقل کندمعقول بالفعل‌شود[4] پس دراین صورت هیچگاه معقول‌از انسان‌بعینه آن‌چیزی که‌اورا تعقل‌میکند نبود[5] وتعقل او نیزهیچگاه

→ عین صورت‌العقلیه» وحتی درباب علم نفوس انسانی باشیاء خارجی که در بدو امرعلم حصولی می‌نماید گویند: نفس‌خودمتطور باطواری میشود که در حقیقت متصور بصورت معلوم میشود وعلم و عالم‌ومعلوم متحد میگردد (رسائل اخوان ج۳ ص ۲۳۵ ودرة‌التاج‌بخش پنجم ص ۶۸، مشاعرملاصدراص ۱۲۲ـ، تهافت التهافت‌ص ۲۳۵)

۱ـ بطوریکه ملاحظه میشود فارابی قائل باتحاد عقل وعاقل ومعقول است.

۲ـ یعنی ممکن است که معقول عاقل واقع شود.

۳ـ امکان دارد که معقول‌شود.

۴ـ درصورتیکه عاقلی آنرا ویاصورتی ومفهومی ازآنرا تعقل کند.

۵ـ وذات خارجی لازم است که اورا تعقل کند و بصورت معقول درآورد.

عبارت از معقول او نبود.[۱] وعقل ما نیز از آن‌جهت که عقل است معقول نبود[۲] وعاقل بودن مانه‌بدان معنی است که جوهرما عقل بود زیرا آنچه راکه ما تعقل میکنیم آن چیزی نبود که تجوهر مـابدان است. در حال که موجود اول چنین نبود و بلکه عقل وعاقل و معقول در او یك معنی بود ویك ذات ویك جوهر غیر منقسم بود.

و همچنین است حال در عالم بودن وی، زیرا در عالم‌بودنش و علمش نیازی بذات دیگری خارج از ذات خـودش ندارد تا بـواسطهٔ علمش فضیلتی‌خارج از ذات خودش حاصل کند[۳]

ونیز درمعلوم بودن‌خودش برای ذاتش نیازی به ذات دیگری که خارج از اوبود ندارد تا اورا بداند.[۴] وبلکه خود بـذات خود هم در عالم بودن‌وهم درمعلوم‌بودنش مکتفی به‌خودبود وعلم اوبه‌ذاتش سوای جوهر خود چیزی دیگرنبود.

۱ــ پس اتحاد عقل ومعقول در کار نیست ممکن است منظور ازعقل تعقل باشد زیرا علم انسان عبارت از صورتهائی‌است کـه از اشیاء در عقل انسان حاصل میشود پس عقل او عیناً معقول نبود.

۲ــ این عبارت می‌نمایاند که منظور از کلمهٔ عقل در جـمله اول تعقل است و در هرحال میخواهدبگوید اتحاد عقل وعاقل ومعقول در غیر موجود اول درست نیست.

۳ــ وبلکه علم او بذاتش عبارت از عین ذاتش وبواسطهٔ ذاتش بود.

۴ــ و بلکه معلومش عین ذاتش بود نـه ذات دیگری و ذات دیگری لازم نیست تا او را ادراك کند ومعلوم اوشود و بلکه خود برای خود معلوم است و درعین حال‌علم‌است ودرعین‌حال عالم است.

پس اوهم‌عالم وهم معلوم وهم‌علم بـــود وبنابراین ذات و جوهر او یکتا و واحدبود[۱].

وهمچنین است حال درحکیم بودن او، زیرا حکمت عبارت از این‌است که‌عقل، برترین‌چیزها رابواسطهٔ برترین‌علمهاتعقل کرده بداند[۲] وموجوداول بسبب آنکه ازقبل‌ذات خود تعقل میکند و میداند، برترین چیزها را میداند[۳] وبرترین علمها علمی بـود که دایم بود و قابل زوال نبود، از آن‌جهت که دایم است. و ایـن چنین علمی عبارت از علم او بود بذات خود.

وهمچنین است حال در حق‌بودن‌او[۴] زیراحق گاه مساوق وجود بود[۵] وحقیقت نیز گـاه مساوق باوجـود بـود، چه‌آنکه حقیقت چیزی عبارت از وجود ویـژه او بـود و کاملترین وجودها آن موجود اول بود[۶].

و نیز کلمهٔ «حق» گاه اطلاق‌برآن‌معقولی شود که‌عقل آنراموجود

۱ـ زیرا مطلق‌غیریتی در ذات او ولو به جهات و اعتبارات متصور نیست.

۲ـ حکمت عبارت از این است که نخست‌برترین چیزها را بواسطهٔ برترین علمها بداند تا نظام محکم واستوار برقرار کند.

۳ـ چون معلومش ذات خودش بود پس‌برترین چیزها است.

۴ـ همچنین است حق‌بودن او.

۵ـ مساوی وجود بود. در نسخه‌خطی فان‌الحق‌قدیقال علی‌المعقول‌الذی صادرت به‌العقل‌الموجود.

۶ـ درنسخهٔ که مورداستفاده‌مصحح بوده‌است این عبارت آمده‌است«فان‌الحکمة هی‌ان‌العقل یعلم‌افضل الاشیاء» ودر نسخهٔ ج«فان‌الحکمة هوان‌یعقل‌افضل‌الاشیاء» در نسخهٔ خطی‌مجلس عبارت«فان‌حقیقة‌الشی‌هوالوجودالذی‌یخصه‌واکمل‌الوجود←

یابد تا با آن مطابقت کند[۱].

و این‌چنین موجودی هم از آن جهت که معقول است بر او اطلاق حق میشود[۲] و هم ازجهت ذاتش وبدون نسبت و اضافه‌اش بآنچه او را تعقل میکندیکی از موارد اطلاق حق بود[۳].

وبنابراین برموجود اول بهردومعنی [و وجه]اطلاق حق میشود یکی ازآن جهت‌که وجود او کاملترین وجودات بود و دیگر آنکه از نوع معقولاتی است که عاقل وتعقل کنندهٔ او،او را موجود من‌حیث هوموجودمی‌یابد[۴] وبنابراین‌درحق بودنش «بماهو معقول» [۵] نیاز بذات دیگری‌که خارج ازوبودکه او را تعقل کند ندارد.[۶]

→هوقسطه من‌الوجود» را ندارد. درهرحال،منظور این است‌که‌کاملترین وجودها وجود و مرتبت او است.

۱ــ منظورش این است که‌کلمهٔ حق اطلاق‌برموجود معقول می‌شود یا اطلاق‌بر معقولی می‌شودکه‌درخارج‌موجود بودتا آنکه آن‌معقول‌بامصداق خارجی‌مطابقت کند. ترجمه‌عبارت نسخهٔ خطی مجلس این‌میشودکه حق گـاه اطـلاق برمعقولی شودکه‌عقل بواسطهٔ آن موجود شود...

۲ــ که مصداق مطابق معقول است.

۳ــ بدون توجه به‌معقولیت‌او.

۴ــ وجود او پایدار به‌خود بود، نه‌تنها مصداق خارجی دارد و مـوجـود بود و بلکه‌موجودبالذات بود. و تعقل کننده، او اورا موجود حقیقی وموجود من‌حیث هو موجود یابد.

۵ــ در حق بودنش ازآن جهت‌که معقول است، چون گفته‌شدکه‌به‌دو جهت‌حق است یکی بماهو معقول. و دیگر ازجهت ذاتش بدون اضافت ونسبت به‌عاقلی که او را تعقل‌کند و بدون توجه به‌معقول‌بودنش.

۶ــ اعم از آنکه ذاتی از خــارج او را تعقل کند و یـانکند حق است و خود عاقل وخود معقول خود است.

و نیز ذات او دراطلاق کلمهٔ حق بهردو وجه اولی بود ازغیرش وحقیقت اوبجز اینکه حق است چیز دیگری نبود.[۱]

و همچنین است حـال حیاة و حی بودن او که از این دو کلمه دو ذات خواسته‌نمی‌شود و بر دو ذات دلالت نمی‌کنند و بلکه دال بر یك ذات‌اند.

زیرا معنی «حی» در او این بود که اوبرترین معقولات‌را بوسیلهٔ برترین عقل‌ها تعقل میکند و یا اینکه برترین معلومات را بوسیلهٔبرترین علمها میداند[۲] چنانکه آن هنگام بما «أحیاء» گفته میشود[۲] کـه بهتریـن مدرکات رابواسطهٔ بهترین ادراکات اندر یافته احساس کنیم، یعنی آن‌هنگام برما کلمه «أحیاء» اطلاق میشودکه محسوسات را ادراك کنیم وآن[۳] بهترین معلومات بود که حاصل از بهترین ادراکات[۴] و برترین قوای مدرکه است که‌حواس بود.[۵]

۱ــ پس‌هم حق است و هم حقیقت. وحقیقت بودن او عین حق بودن اواست. منظور از دو وجه این است که هم اکمل موجودات است وهم معقول اومطابق با مصداق وجود و وجود حقیقی است ومطابق باوجود متقدم بالذات است.

۲ــ نسخهٔ مصحح بسیرنصری نادر استاد فلسفهٔ دانشگاه لبنان بسیار مخدوش و مغشوش ومشوش است وبدون آنکه فلسفه و اصطلاحات فارابی را بدرستی مورد توجه قرار دهد. اقدام به‌تصحیح کرده است وبدین‌جهت کلمات ونسخه بدلهائی آورده‌است که همه بوضوح نادرست می‌نماید وما ازروی نسخهٔخطی مجلس این‌قسمت را ترجمه کردیم.

۳ــ یعنی محسوسات یامعلومات حسی.

۴ــ که حواس ظاهری باشد.

۵ــ ازجمله:چنانکه آن‌هنگام تا... توضیح‌و تفسیرماقبل‌است،یعنی‌بیان‌معنی‌حس... فارابی در اینجا علوم محسوسه ومدرکات به حواس ظاهری وقوای مدرکه را←

پس آن موجودی که از لحاظ عقل برترین موجودات بود[۱] هرگاه برترین معقولات [ومعلومات] را بوسیلهٔ برترین عقلها وعلمها تعقل کرده و بداند شایسته‌تر از هرموجود دیگری است باینکه «حی» بود.[۲] زیرا وی به‌عین همان جهتی که عقل است تعقل میکند وعـاقل ومعقول و عالم و علم بودن در بارهٔ او همه به‌یك معنی بود[۳] و همچنین حی وحیات بودن دربارهٔوی به‌یك معنی بود.

ونیز گاه بود که کلمهٔ «حی» بـرای غیر حیوان استعاره شود[۴] و بدین‌معنی برهر موجودی که در مرتبت کمال اخیر خـود بـود اطلاق «حی» شود و برهرموجودی که از لحاظ وجود و کمال بمرتبتی رسیده باشد که آثاری که درشأن او است (بدان نحو کـه‌درشأن اواست) ازو صادرشود، اطلاق [کلمهٔحی][۵] میگردد

←فضیلت داده است. ملاصدرا گوید: حیات در این جهان بـوسیله ادراك کمال یابد، وفعل ادراك‌درحق اکثرحیوانات‌جز احساس‌چیزدیگری نیست. رجوع‌شود به اسفار ج۴ ص ۴۸

۱ــ در نسخه مصحح: آن موجودی که‌برترین عقلها بود.

۲ــ اطلاق کلمهٔ حی براوالیق و اولی است.

۳ــ ازهمان جهت که‌عالم‌است‌معلوم‌است وازهمان جهت که عاقل است معقول است وعقل است وعلم است چون ذات بسیط است.

۴ــ بطوراستعاری‌نه‌حقیقی‌برغیرحیوان‌اطلاق«حی»می‌شود.

۵ــ هر موجودی که بدان مرتبه ازکمال‌رسیده باشدکه آثار وجودی‌مخصوص باو ازوصادر شود ومثلا کمال نبات این است که‌همهٔ آثاری که باید ازوصادر شود مانند رشد...

در متن مصحح جمله«کمامن‌شأنه‌ان یکون‌منه» را اضافه دارد.

وبنابراین وجه چون وجودموجوداول اکمل‌وجودات‌است،احق و اولی بود باطلاق کلمهٔ «حی» از آنکه بر موجودی دیگر بطورعاریه [ومستعار] بکار رود وهر موجودی که وجودش اتّم بود هرگاه معقول ومعلوم واقع شود، آنچه ازو تعقل شده و دانسته میشود «اتم» و «اکمل» بود، زیرا معقول از این چنین موجودی در نفوس ما باآنچه ازو در خارج نفوس ما موجود است مطابق بود[1] پس معقول از هر موجودی در نفوس ما برحسب وجود خارجی او ومطابق‌باوبود، حال هرگاه وجود خارجی او ناقص بود معقول ازو در نفوس ما معقولی «انقص» بود و مثلاً معقول از هریك از موجوداتی مانند حرکت و زمان ولانهایت وعدم و امثال آنها در نفوس ما معقولی ناقص بود از آن جهت که اینگونه موجودات فی‌نفسه موجوداتی ناقص الوجوداند و معقول از: عدد، مثلث و مربع و نظائر آنها در نفوس ما معقولی کاملتر بوند بدان جهت که اینگونه موجودات فی‌نفسه موجوداتی کاملترند[2] و از همین رو است که چون موجود اول در نهایت وغایت کمال وجودی‌است واجب‌است که‌معقول ازو درنفوس ما نیزبرنهایت کمال وجودی‌بود در حال که ما خلاف این وضع را اندر یابیم[3].

۱ــ چون معقولات اشیاء بالضرورة مأخوذ از موجودات خارجی‌اند البته‌در همهٔ موارد این طور نیست درآنجا که معقولات مابازاء خارجی دارند.

۲ــ از لحاظ وجودی کاملتر از نوع موجودات اولند.

۳ــ یعنی معقول از ذات او را برنهایت کمال وجودی در نمی‌یابیم. یعنی‌ذات اورا به‌کنه وبر کمال وجودی که دارد در نمی‌یابیم. زیرا یا در وجود او شك داریم و یا به‌کنه وجود او پی‌نبرده‌ایم و ذات او کاملاً معقول ما نبود و آنچه←

ولکن باید دانسته شود که‌این دشواری و ناتوانی ادراك ازناحیهٔ او نبود، زیرا وجود او در نهایت کمال بود وبلکه از ناحیهٔ ضعف قوای عقلانی ما و درآمیختگی ماباماده و[a]عدم، ادراك وتصور اوبرما دشوار و ناممکن شده است[1] و از تعقل او بدان‌سان که موجود است و وجود دارد ناتوان می‌باشیم زیرا فرط کمال وجودی او ما را مقهور گردانیده است لاجرم از تصورتام وتمام او ناتوان‌میباشیم همانطور که «ضوء» که اول واکمل واظهر مبصرات است و سایر مبصرات بواسطهٔ آن مبصرمیشوند وسبب مبصرشدن همهٔ رنگها آن‌بود وبنابراین واجب بود که‌هر اندازه تمامتروکاملتر وفزون‌تر بود[2] ادراك بصرما نسبت‌بدان نیز تمامتر و کاملتر بود در حال که ما خلاف این وضع را مشاهده میکنیم‌چه‌آنکه هر اندازه [ضوء]کاملتروتمامتر بود ادراك بصرمانسبت بدان‌ضعیف‌تربود. واین‌وضع ازجهت‌خفاء ونقص‌ضوء نبودوبلکه‌ضوء فی‌نفسه در غایت و نهایت استنارت و ظهور ممکن بود ولکن کمال نوریت او بینائیهای ما را مقهور میگردانند پس دیدها از دیدن‌آن ناتوان شوند. همین‌طور است نسبت وقیاس سبب اول وعقل‌اول وحق اول[3] به‌عقول ما که نقصان معقولیت اوبنزد ما ازجهت نقصان اوفی‌نفسه نبود و دشواری وناتوانی ادراك ما نسبت بدان ناشی از ضعف ونقص

←در وهم آیدمخلوق ما بود نه‌معقول ازوکه مطابق با وجود خارجی او بود.

۱ــ در نسخهٔ خطی مجلس طرداً للباب کلمهٔ عدم ترجمه شده است باینکه‌عدم در اینجا یعنی علم چیزی که شأن آن این است که موجودشود.

۲ــ یعنی ضوء.

۳ــ وحی اول. نسخهٔ خطی مجلس، در نسخهٔ ج بجای «کادراك‌البصر» «کان←

وناتوانی در وجود او نبود و بلکه از جهت ضعف قوای عقلانی ما بود که عاجز از تصور آن بود.[۱]

وبنابراین معقولاتی که در نفوس ما ناقص بود و تصور ما نسبت بآنها ضعیف بود بردوقسم‌اند: یك قسم آنکه از جهت ذاتش ممتنع بود که تامامتصور ومتعقل ماشود یعنی از جهت ضعف وجودی ونقصان ذاتی وجوهری آن. وقسم دیگر آنکه از جهت ذاتش تصور وتعقل خـودرا تاماً و درحد وجود اکملی که دارد مبذول میدارد.[۲] ولکن اذهان وقوای عقلانی ما از جهت ضعف و بعدی که از جوهر او دارد ناتوان بوده و برای آن ناممکن است که او را تاماً و برآن نحواز کمال وجودی که هست تصور و تعقل کند. و البته هریك از این دو قسم نسبت بدیگری ازلحاظ وجودی در ناحیهٔ اقصای از وجود قرار دارند[۳] یکی در نهایت کمال وجودی است وآن دگر درنهایت نقص است. وچون وجود ما متلبس و درآمیخته با ماده بودوهمین امرسبب شده است که جوهرذات ما ازجوهر ذات موجود اول دور شود[۴] هر اندازه جوهر ما بدان نزدیك شود تصور

ــ ادراك البصر» آمده است.

۱ــ چون ذات او اکمل موجودات است.

۲ــ بذل میکند. دریغ ندارد. یعنی از جهت ذاتش نقص وعیبی نیست.

۳ــ فی الطرف الاقصی من الوجود، از لحاظ وجودی در فاصله وناحیهٔ دوری قرار دارد. هریك نسبت بدیگری در طرفی بسیار دور قرار دارند.

۴ــ در متن چاپی آمده است ویجب اذا کنا متلبسین بالماده وکانت هی السبب... در نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی ومجلس نیز عبارت با کلمه یجب شروع شده و ظاهراً لازم نیست.

مانسبت باو یقینی‌تر و درست‌تر بود زیرا هر اندازه وجود ما نزدیك‌تر به مفارقت از ماده شود، تصورما نسبت باوتمام تر شود و ما آن هنگام نزدیك‌تر باوشویم که عقل بالفعل‌شویم پس‌هنگامی که بالکل و بالتمام از ماده‌جداشده ومفارق‌شویم معقول ماâز ذات موجوداول برنحواکمل وجودی که‌آنِ اواست خواهدشد.[۱]

۱ــ بنابراین‌عدم‌درك کامل‌ما نسبت بذات خدا ازجهت نقصان وجودی ما بود ولکن نسبت به‌زمان وحرکت واعدام‌ازجهت نقصان وجودی‌آنها بود.

یامن‌هواختفی لفرط نوره الظاهرالباطن فی ظهوره
بنور وجهه‌استنار کل‌شیء وعندنور وجهه سواه‌فیء

فصل ششم

گفتار در عظمت وجلال و مجد او

وهمچنین است عظمت وجلالت ومجد او زیرا عظمت وجلالت ومجد درهر چیزی برحسب کمال آن بود[1]، حال کمالی که درجوهر آن بود و یا درخاصهٔ ازخواصش[2] واکثر اوقات اطلاق این صفات برما به لحاظ و از جهت کمالی بود که درعرضی ازاعراض [نفسانی] ما است[3] مانند توانگری ودانش[4]، یا درعرضی از اعراض بدنی[5] وچون کمال موجود

۱ــ هر اندازه کاملتر بود مجد وجلالت وعظمت او کاملتر بود.

۲ــ در اصل مسأله که عظمت و جلالت هرچیزی بــرحسب کمال آن چیز بود تفاوتی نیست که کمال در جوهر آن بود و یادرخاصهٔ ازخواصش.

۳ــ نه در جوهر و ذات ما.

۴ــ که ذاتی ما نیست. درنسخهٔ خطی: مانند نسیان و علم آمده است. در هر حال مجد و جلالت وعظمت بر ما بلحاظ حالات و عوارض اطلاق میشود.

۵ــ توانگری ودانش از اعراض نفسانی است ویا از جهت اعراض‌بدنی مانند نیرومندی وکارآمدی...

اول برهر کمالی دیگر غالب وچیره بود[1] و[محو کنندهٔ هر کمالی است] عظمت ومجدو جلال او نیز برهر صاحب عظمت ومجدی چیره بود و[از بین برندهٔ آن بود] وعظمت وجلال او که فائت هرعظمت و جلالی بود در جوهرش بود، نه در چیزی خارج از جوهر و ذاتش[2] پس وی فی ذاته صاحب عظمت ومجد بود، چه آنکه موجود دیگری اوراجلیل بداند و یا نداند، عظیم بداند و یا نداند، صاحب مجدبداند ویانداند[3].

وجمال و بهاء و زینت در هرموجودی آن بود که وجود اوبنحو افضل وبرتر وجودیابد[4] و کمالات اخیراورا حاصل آید[5] وهرگاه وجود موجود اول برترین وجودهابود پس جمال او نیز فایت جمال هرصاحب جمالی بود[6] وهمین طور است زینت وبهاء او[7] زیرا همهٔ این صفات

۱ـ در نسخهٔ خطی فـایت لکل کمال در نسخه مصحح غایة لکل کمال. یعنی هدف از هر کمالی کمال اواست.

۲ـ در همهٔ موارد کلمهٔ فایت آمده است و در نسخهٔ چاپی غایت آمده است.

۳ـ چه آنکه عظمت و جلالت ومجد او ذاتی است، حال درجهان هستی کسی باشد که او را تجلیل کند و یانباشد ویا باشد ونکند که: گر جملهٔ کاینات کافر گردند بردامن کبریاش ننشیند گرد.

۴ـ درکتاب السیاسات المدنیه آمده است و باستکمال اخیر خود نائل آید.

۵ـ منظور از کمال اخیر نهایت کمال هـر موجودی است در جای خود بیان شده است که هرموجودی ابتداء کمالی دارد ونهایت کمالی.

۶ـ در متن مصحح اینجا «فایت لجمال کل ذی الجمال» در سیاسات مدنیه «فایت لجمال کل ذی جمال» در نسخهٔ خطی مجلس در تمام مواردی که در نسخهٔ مصحح غایت آمده است، فایت آمده است.

۷ـ زیرا همهٔ این صفات برای او ذاتی است وعین ذات او است چون وجود بسیط است من جمیع الوجوه.

او را در جوهر ذاتش بـود و فـی‌نفسه و بدان جهت بود که آنها را از قبل‌ذات خود تعقل میکند و اما در ما، جمال وزینت و بهاء ما بسبب اعراضی‌است که ما را بود و اعراض بدنی ما بود[وما راحاصل آید]وبرای خاطر اموری بود خارج از ذات ما، نه‌اینکه در جوهر ما بود. وجلال وجمال او بجز ذات واحدهٔ او چیز دیگر نبود[۱] وهمین طور است‌سایر صفات.[۲]

و لذت وسرور وغبطه محصول [وتابع] ادراك امـری بود که اجمل وابهی ازین موجودات بود بواسطهٔ نوع ادراکی که اتم و اتقن‌بود پس هرگاه موجود اول درنهایت اجملیت‌بـود و ابهی وازین بود پس ادراك او نسبت بذات خود و از ذات خود ادراکـی بود در نهایت اتقان وعلم او به‌جوهر خود براطلاق بـرترین علمها بود پس آن نوع لذتی که‌ذات موجود اول‌بدان‌ملتذ می‌شودلذتی بود که‌ماکنه آنرا درنمی‌یابیم و به‌مقدار و اندازهٔ بزرگی آن واقف نمی‌شویم مگر به‌قیاس و سنجش آن بآن‌لذتی که‌مارا بود ودرخوداندریابیم درموقعی که‌آن‌لذت حاصل بنزد خود را بواسطهٔ ادراکی‌اتقن واتم، لذتی ابهی و اکمل یابیم.[۳]

۱ــ در کتاب سیاسات مدنیه آمده است: و این امر بـدان جهت بود که این صفات فی‌نفسه و به‌سبب تعقلی بود که از ذاتش دارد ص۴۶.

۲ــ نسخهٔ مصحح بسیار غلط است گـاهی فایت‌را غایت خوانـده است وگاه باین...

۳ــ در نسخهٔ خطی اختلافات‌بسیاراست اولاً آمده است که پس‌ادراك اولذاته ادراکی‌بود اتقن واتم وچون موجود اول در نهایت اجملیت‌است وابهی وازینــ

← بود پس ادراك او لذاته ادراكی اتقن بود. در جمله اخیر آمده است. مگر به اضافه به‌لذتی که بنزد خود دریابیم در موقعی که آن لذت حاصله بواسطهٔ ادراك ماكمل وابهی بود وبنوع ادراکی بود اتقن واتم. حال بواسطهٔ احساس بود و یا بواسطهٔ تخیل و یا بعلم‌عقلی.

در سیاسات مدنیه آمده است: چون برای ما در این حال لذتی حاصل میشودکه گمان میکنیم از لحاظ عظمت فائت هرنوع‌لذتی بود وخود رابواسطهٔ آن لذت حاصله مغبوط میدانیم پس قیاس علم و ادراك افضل و اجمل او نسبت به‌علم و ادراك ما ازامر اجمل وابهی بمانند قیاس سرور ولـذت واغتباطاوبود به‌نفس خود به‌قیاس‌آنچه ماراازلذت وسرور و اغتباط به‌خود درین حال حاصل خواهدشدوچون‌نه‌ادراك‌مارابادراك او توان‌قیاس‌کرد ونه علم‌ما رابعلم او واگر احیاناً نسبتی هم دربین‌باشد نسبت ناچیزی بودبنابراین بین‌سرور ولذت واغتباط ما به نفس‌مان در این امــور و ذات اول نسبتی نبود و اگر هم باشد ناچیز بود ص ۴۶، ۴۷. در جای دیگر گوید: مگر آنکه گمان کنیم که لذتی‌که بنزد ما است اجمل‌وابهی بود بنوع ادراك اتقن و اتم ص۴۶.

خلاصهٔ کلام اینکه در متن سیاسات مدنیه عبارتی‌آمده‌است که‌مفهوم‌تر است و این معنی را روشن میکند و آن عبارت این است: واذاكانت‌اللذة و الفرح والسرور والغبطةانماتتبع وتحصل‌اكثربان یدرك الاجمل بالا دراك‌الاتقن و اذاكان هوالاجمل‌علی‌الاطلاق والابهی و الازین و ادراكه لذاته‌الادراك الاتقن والعلم‌الافضل فاللذةالتی‌یلتذبهاالاول لذة لانفهم نحن كنهها و بطوریكه ملاحظه میشود این عبارت ازلحاظ شرط و خبر اومبتدا و خبر كامل‌تر است. یعنی چون لذت و فرح و سرور وغبطه تابع ومحصول ادراك اجمل بود بواسطهٔ ادراكی که اتقن بود و ذات اوعلی‌الاطلاق اجمل و ابهی وازین است و ادراك او لــذا نه ادراك اتقن و علم او افضل است پس دراین‌صورت لذتی که او بدان ملتذ میشودكه جمله: فاللذةالتی جواب شرط است..

پس‌خلاصهٔ معنی‌این میشودكه‌لذتی كه‌ذات‌اول بدان ملتذشودآن‌نوع‌لذتی‌بود كه ماكنه‌آنرا درنمی‌یابیم ومقدار بزرگی آنرا نمی‌دانیم مگر بــه‌قیاس ونسبت بآن لذتی‌كه خود میابیم وددرآن گمان میکنیم کـه لذتی که بنزد ما است بنوع ادراك اتقن ادراك کرده‌ایم که اجمل و ابهی از هر لذتی است ص۴۶.

حال بواسطهٔ احساس بود و یا تخیل و یا بعلم عقلی زیرا برای ما در این حال لذتی حاصل میشود که گمان می بریم که در عظمت و بزرگی فایت هر نوع لذتی بود و وبنزد نفس خود، خود را بی‌نهایت مغبوط و مورد غبطه یابیم از جهت ادراکی که از آن لذت حاصله داریم و اگرچه این حال در ما کم دوام و سریعة الزوال بود، پس قیاس علم و ادراك افضل و اجمل وابهای او بذات خود نسبت به‌علم ما و ادراکی که ما بنزد خود از اجمل و ابهی داریم بمانند قیاس سرور و لذت واغتباط او بود بنفس خود نسبت بانچه به‌ما میرسد از لذت و سرور و اغتباط ما به‌نفس خود و چون نه ادراك ما را با ادراك او نسبتی بود. و نه معلوم ما را بامعلوم او، ونه بین آنچه بنزد ما اجمل بود با آنچه بنزد او اجمل بود و اگر چنانکه نسبتی هم باشد نسبت ناچیزی بود پس در این صورت مابین التذاد و سرور و اغتباط ما بنفس‌مان با آنچه ویژه ذات موجود اول است از اینگونه امور نسبتی نبود و اگر نسبتی هم باشد بس ناچیز بود زیرا چگونه ممکن است بین امری که حدود و اندازهٔ آن بسیار ناچیز بود و بین چیزی که‌مقدار واندازهٔ آن زماناً نامتناهی است و بین آن چیز که بینهایت ناقص است و آن‌چیز که درنهایت کمال‌است نسبتی باشد[1]

۱ــ چون عبارت‌متن سیاسات‌مدنیه با عبارت‌متن آراء اهل مدینهٔ فاضله (کتاب‌حاضر) اختلاف دارداز این‌جهت‌این‌قسمت را ازآن کتاب در این حاشیه ترجمه‌میکنیم: وچگونه بین آن‌چیزی که‌یك جزء کوچکی بودو بین آنچه‌مقدار واندازه‌اش زماناً نامتناهی بود و بین آنچه در حد ناقص و انقص بود و بین آنچه درغایت←

و چون لذتی که موجود اول بذاته بدان ملتذ و مسرور و معجب می‌شود اکثر بود[1] و اغتباط او بدان اغتباتی اعظم و بزرگتر بود، بنابراین [خود محبوب و معشوق ذات خود و معجب بذات خود بود] حب و عشق و اعجاب او بذات خود اکثر بود زیرا بیان شد که ذات اول بالضرورة عاشق و محب و معجب بذات خود بود بنوع عشق و اعجابی که نسبت آن به عشق ما از آن جهت که ملتذ به فضیلت ذات خود شویم بمانند نسبت فضیلت ذات او و کمال ذات او بود به فضیلت ما و کمال ذات ما که از طرف نفس خود بدان معجب میباشیم. و بنابراین محب بودن او عیناً محبوب بودن او بود و اعجاب کننده همان معجب بود و عاشق عیناً همان معشوق بود برخلاف حال وضع ما و آنچه در ما یافت میشود که معنی معشوق از ما عبارت از فضیلت و جمال بود و لکن معنی عاشق از قبل ما جمال و فضیلت نبود و بلکه عاشق را قوتی دیگر بود[2] که آن بعینه

کمال بود تواند نسبتی باشد. وچون موجود اول آن لذتی که بواسطهٔ ذات خود برد بیشتر و سرور و اغتباطی که بواسطهٔ آن حاصل میکند اعظم بود بنابراین موجود اول محب ذات خود بود وحب وعشق او بذاتش بیشتر بود چه آنکه پیش از این بیان شد که ذات اول بالضرورة بذات خود عشق میورزد ومحب و معجب باو بود بنوع عشق و اعجابی که نسبت آن به عشق ما به فضیلت ذاتمان که از آن لذت می بریم مانند نسبت فضیلت و کمال ذات او بود به فضیلت و کمال ذات ما که از قبل نفس خود معجب بآن میباشیم، پس محب از و بعینه همان محبوب بود و معجب همان معجب بود، پس او محبوب اول و معشوق اول بود ص۴۷.

۱– اکثر و بیشتر از سرور و اغتباط ما بنفس مان بود.

۲– در نسخهٔ مصحح. و بلکه عاشق را قوتی دیگر بود «للعاشق قوة اخری»

برای‌معشوق نبود و بنابراین عاشق ازما بعینه‌همان معشوق نبود و امـا در ذات‌او عاشق بعینه‌معشوق و محب بعینه محبوب‌بود.

پس او محبوب اول ومعشوق اول‌بود، حال محبوب غیر خود بود یانبود، معشوق دیگری بود یا نبود [غیری او را دوست‌بـدارد وباوعشق ورزد یانه]

۱ــ که برای معشوق نبود «فتلك‌لیست‌للمعشوق» نسخهٔ مصحح. و «لکن‌للعاشق قوة اخری وتلك‌لیست‌للمعشوق» نسخهٔ خطی.

فصل هفتم

گفتار در کیفیت صدور جمیع موجودات ازو

و موجود اول موجودی بود که موجودات ازو پدید آمده‌است و هنگامیکه موجود اول را وجودی کـه ویـژه اواست حـاصل شد بالضرورة لازم آید که سایر موجوداتیکه وجود آنها در تحت اراده و اختیار انسانی نیست ازو پدیدآید[1] برآن نحو از وجودیکه که‌برآن هستندکـه بعضی مشاهـد بـالحسن و بعضی معلـوم ببرهـان اند[2] و حصول و پدیدآمدن‌موجودات ازو ازجهت فیض [و ناشی از فیضان]

۱– این اطلاقات از تنگی قافیهٔ الفاظ است وگرنه‌نتوان گفت. هنگامیکه‌وجود برای موجود اول تحصل یافت سایر موجودات بالضرورة والالتزام پدیدآمدند زیرا زمان، هنگام‌و.. ازلوازم ماده وجهان اجرام و اجسام است ودراینجا سخن از ماوراءزمان ومکان و ماده وجسم‌وکون و فساد وحرکت است.

در سیاسات مدنیه‌گوید: هنگامیکه جنین‌شد سایرمـوجودات طبیعیهٔ بوجود آمد و البته در اینجابحث از کلیهٔ موجودات است نه موجودات طبیعیه

۲– یعنی هم موجودات محسوسه و مشاهده و هم موجودات نامشاهد و مربوط به‌ماوراء طبیعت که ثابت ببرهان است نه‌بالحس

وجوداوست مروجود چیزی دیگررا[۱] و برآن نحو است که وجود همهٔموجودات دیگر فائض وجود او بود وبا توجه باین[۲] جهت وجود موجوداتی که ازوفایض شده‌اند به‌هیچ وجهی از وجوه سبب وجود او نبوند و غایت وجود اول نیز نبوند چنانکه وجود پسر از آن جهت که پسر است غایت وجود «ابوین» بود از آن جهت که «ابوین»اند بدین معنی که آن وجودی که ازو پدیدآمده است بدو کمالی را افاده نکند[۳] چنانکه ما را از بسیاری از چیزهائی که از ما صادر میشود کمالاتی حاصل خواهد شد. مثل اینکه ما از اعطاء مال به‌غیر خود کرامت و یا لذت و یا چیزی دیگر از نوع خیرات بهره برگیریم تا آنجا که آن غیر[۴] فاعل و مفید کمالی بود در ما، پس‌وجود موجود اول بخاطر وجود غیرش نبود و نه برای این بود که غیر او بسبب او موجود شود[۵] تا اینکه لازم آید که غرض از وجود او این‌بود که سایر موجودات پدیدآیند و در نتیجه لازم آید که وجود او را سببی باشد خارج از ذاتش و سرانجام لازم آید که موجود اول نبود[۶]

۱ــ برسیاق‌فیضان‌بودوبدین‌نحو بود که موجودات‌دیگر ازوجود اوفیضان کندپس صرف‌افاضهٔ‌اوموجودات دیگررا تحصل بخشید.(رجوع‌شودبه‌سیاسات‌مدنیه‌ص۴۷)

۲ــ اگر وجود موجودات دیگربطریق فیض بود و افاضهٔ وجود ذات اول بود برموجودات دیگر.

۳ــ موجب‌افادهٔ کمالی ازکمالات باونشود، تا غایت وجود او بود. برای افادهٔ کمال نبود. چنانکه پسر به‌پدر افادهٔ کمالی کند.

۴ــ کسی که باومال اعطاء کرده‌ایم.

۵ــ در نسخهٔ خطی ولالتوجدبه‌غیره که درست‌تراست و در نسخهٔ مصحح ولا۔یوجد بغیره که غلط است.

۶ــ درسیاسات‌مدنیه آمده‌است‌بدین‌جهت وجود موجوداتی که فایض‌ازو بوند به←

و نیز موجود اول بسبب اعطاء کردن وجود بما سوای خود به کمالی که قبلا برای او نبوده است[۱]، خارج و بیرون از آن کمالاتی که او راست نائل نمی‌شود.[۲] چنانکه کسی دیگر[۳] بواسطهٔ بخشش از مال خود و یاچیزی دیگر به کمالی نائل‌میشود و بواسطه اینگونه‌بذلها لذت‌یا کرامت، یا ریاست و چیزی دیگر از نوع خیرات‌بهره برمیگیرد. پس این‌گونه‌امور همه دربارهٔ موجود اول [وازو] محال بود زیرا اولیت و اقدمیت وتقدم او رانزول داده‌ساقط میگرداند وغیر او را اقدم از او و

←هیچ وجه از وجوه سبب او نبوند نه بر آن نحو که غایت وجود او باشند و نه بر آن نحو که بدو افادهٔ کمال کنند چنانکه این‌امر در اکثر موجودات او یا همهٔ موجوداتی که در نزد ما و از نوع ماست و یا صادر از ما است صادق است زیرا ما علل معدهٔ هستیم تا موجودات بسیاری از ما صادر شوند و در عین حال برای این است که وجودآن اشیاء صادره، غایات وجود ما بود و برای وجود ما بود و بسیاری از این غایات بما افادهٔ کمال میکنند آن نوع کمالی که بالذات فاقدآن بوده‌ایم.

عبارت متن سیاسات مدنیه: فعلی هذه‌الجهة یکون وجود مایوجد عنه‌لیس سبباً له بوجه من‌الوجوه، لاعلی انه‌غایة لوجوده ولاعلی انه یفیده کمالاً.

عبارت متن آراء اهل‌مدینهٔ فاضله: فعلی هذه‌الجهة لایکون وجود مایوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ولاعلی انه غایة لوجود الاول کان یکون وجود الابن من جهة ماهوابن.. سیاسات مدنیه ص ۴۸.

عبارت متن‌مصحح چاپ لبنان بسیار مغلوط و در هم است.

۱– سالبه‌بانتفاء موضوع است‌چون‌کلیهٔ کمالات‌بالفعل‌برای‌او حاصل‌است یعنی این فرض غلط‌است. که فرض‌شود قبل‌از وجودوایجادممکنات‌فاقدآن‌بوده است.

۲– یعنی بسبب اعطاء وجودبه‌موجودات دیگر به‌هیچ نوع کمالی نائل‌نمی‌شود

۳– موجودات دیگر. انسانها.

سبب وجود او قرار میدهد.[1]

و بلکه وجود او بخاطر ذاتش بود و از ملحقات جوهر او و وجود او و ازتوابع او این بودکه موجودات‌دیگرازوصادر شوند[2]. و از این جهت است که وجود او یعنی آن وجودیکه بواسطهٔ‌آن به‌غیراو وجود فایض شده است در جوهر او بود[3] و وجودیکه فی‌ذاته تجوهر او بآن بودنیز بعینه‌همان وجود او یعنی‌وجودی بود که‌بواسطهٔ‌آن‌وجود غیرش ازوتحصل یافته است[4] و چنین نیست که منقسم بدو وجود و

۱ــ عبارت سیاسات مدنیه روشن‌تر است: ترجمهٔ آن این میشودکه غرض از وجودموجود اول وجود سایر اشیاء نبود تا آنکه وجودآنها غایت وجود اوبود و در نتیجه وجود او را سببی بود خارج از ذات او و نیز بواسطهٔ اعطاءکردن وجود به‌غیر خود نائل به‌کمالی‌که خارج ازکمالات وجودی و ذاتی او باشد نشود تا آنکه وجود غیر او سبب خیری شودکه برای او حاصل شود و سبب کمال و وجودی بود که فاقد آن بوده است و اگر چنین فرض شود لازم آید که‌غیراوبراوتقدم‌داشته‌باشد و سبب وجود او باشد و لوبوجهی ازوجوه‌ازاسباب غائی‌یافاعلی،یامادی‌ویاصوری،رجوع شودبه‌سیاسات مدنیه ص۴۶، ۴۸.

۲ــ چون از نبعات و ملحقات الزامی علت وجودمعلول است بلافاصله و از عوارض قهری‌فیض، افاضه است.

۳ــ وجود جوهری او بود، وجود ذاتی اوبود، وجودی بودکه تجوهر او بدان بود. در نسخهٔ خطی‌مجلس‌آمده است: لذا جود اوکه افاضهٔ وجود به‌موجودات دیگرکند در جوهر ذاتش بود.

۴ــ یعنی عکس قضیه هم درست است: وجودیکه بواسطهٔ آن به‌غیر خودش وجود فائض شده است و یا شود همان وجودی است‌که تجوهر اوبآن بود و برعکس وجودی‌که تجوهر آن باو بود عینا همان وجودی است که موجودات دیگر ازو حاصل میشود.

بطوریکه ملاحظه میشود در ترتیب‌آفرینش برخلاف روش مشائیان قائل به تعدد جهات نیست.

دو چیز شود [ومنقسم بدو چیز نمی‌شود] که بیکی از آن دو تجوهر ذاتش بودوبواسطهٔ آن دیگر موجودات دیگرازوصادرگردد، چنانکه‌ما را دو چیز بود[۱] که بواسطه یکی از آن دو تجوهر مابود[۲] کـه آن عبارت از نطق بود[۳] و بواسطهٔ دیگر کتابت کنیم کـه عبارت از صناعت کتابت بود[۴] و بلکه او ذات و جوهری واحد و یکتا بودکه هم تجوهر او بآن بود و هم بعینه بواسطهٔ او موجودات دیگر ازو صادر شود.[۵]

و نیز در فایض شدن وجود چیزی دیـگر از وجود او نه‌محتاج بود به‌چیز دیگر غیراز ذاتش که در اوبود و نه محتاج‌بود بعرض که در او بود.[۶] و نه محتاج به‌حرکتی‌بود که‌بواسطهٔ‌آن حالی که فاقدآن بوده است حاصل کند.[۷] و نه محتاج بآلت و ابزاری بود خارج از ذاتش‌آن سان‌که مثلا آتش برای خاطر آنکه از او و ازآب بخار پـدیـدآیـد محتاج به‌حرارتی بودکه موجب تبخیرآب شود وآن‌سان که آفتاب در تسخین موجوداتیکه بنزد مار است[۸] محتاج بود باینکه متحرك‌شو د تـا

۱- منحل بدو امرو دوچیز شویم.
۲- تجوهر ذات ما بدان بود.
۳- مبدأ نطق که نفس ناطقه است.
۴- اولی ذاتی است و دومی عرضی‌جوهر ذات ما متوقف برامر اول است و حصول عوارض و افعالی ماننذکتابت متوقف برامر دوم است.
۵- چیز دیگر ازو صادر شود اعم از ذوات و یا اموری دیگر.
۶- عبارت‌متن‌مضطرب‌است‌وظاهراً غلط‌باشددرسیاسات‌مدنیه‌است: ونیزدرافاضهٔ وجودچیزی دیگرازوجودخود محتاج بامردیگری غیرازذات‌وغیر ازجوهرش‌نبود
۷- سالبه‌بانتفادموضوع‌است‌چون‌فاقد هیچ‌حالی‌نیست که‌بخواهد واجدآن شود.
۸- یعنی موجودات طبیعی این عالم محسوس و اجسام طبیعی.

بواسطهٔ آن حرکت چیزی وحالی حاصل کند که فاقد آن بوده است[۱] پس از جهت آن و بواسطهٔ حالتی که از حرکت استفاده کرده است، در موجوداتی که بنزد ما است حرارتی حاصل شود. و یا آنسان که درودگر به‌تیشه واره محتاج بود تا ازو و بواسطهٔ آن در چوب انقطاع و انفصال و شکافی حاصل آید.

و وجود او از آن جهت که وجود موجودات دیگر ازو فایض میشود[۲] کاملتر از وجود او یعنی وجودیکه تجوهر او بآنست نبود[۳] و برعکس وجودی که تجوهر وی بآنست کاملتر از وجودی که موجودات دیگر ازو فایض میشوند نبود و بلکه هردو جمعاً یك ذات بوند.

و نیز ممکن نبود اصلا که او را عایق و مانعی باشد از افاضه وجود موجودات دیگر[۴] نه از قبل نفس و ذاتش و نه از قبل امری خارج از ذاتش[۵]

۱ــ یعنی برای موجودات حالتی حاصل شود که فاقد آن بوده‌اند نه برای آفتاب
۲ــ از آن جهت که منشأ وجود موجودات دیگر است.
۳ــ زیرا دو قسم نیست و بلکه از همان جهت که متجوهر است از همان جهت منشأ فیوضات دیگر و وجودات غیر خود است و بالعکس از همان جهت که منشأ فائض شدن وجود غیر خود است عینا متجوهر است. پس دو وجود نیست که یکی اکمل از آن دگر بود.
۴ــ در نسخهٔ چاپی مصحح: از افاضه جود. در نسخهٔ خطی مجلس از افاضه وجود به‌موجودات دیگر.
۵ــ یعنی ممکن نبود که در او مانعی بود از افاضه، حال‌این مانع مفروض در ذاتش باشد یا در امری و بواسطهٔ امری خارج از ذاتش و از این جهت موجوداتی که ازو صادر شده اند زماناً متأخر از ذات او نمی‌باشند و بلکه تأخر آنها بنحوی دیگر بوند بنحو تأخر زمانی (سیاسات مدنیه ص۴۸).

فصل هشتم

گفتار در مراتب موجودات

موجودات عالم وجود بسیاراندو با وجود بسیاری متفاضل‌اند[1] وگوهر موجود نخستین‌آن نوع گوهری بودکه همهٔ موجودات اعم از موجودات ناقص و یاکامل‌ازاوفائض شوند و نیز گوهر اوآن نوع گوهری بودکه‌هرگاه همهٔ موجودات با تفاوت مراتبی‌که دارند ازوفائض شوند از ناحیه ذات او برای هرموجودی سهم و حدود وجودی و مرتبتی‌ازوجود که بایستهٔ اواست‌حاصل شود[2]

و بنابراین نظام خلقت[3] ازکاملترین مرتبت وجود شروع وآغاز میشود و در رتبت بعد و بدنبال‌آن موجودی‌که کمی ناقص‌تر ازاوست

۱- یعنی بعضی برتراز بعضی‌دیگرندواخس از بعضی دیگر و به‌طبقات متفاضله تقسیم‌میشوند

۲- یعنی نه تنها وجودآنها از موجود اول فائض میشود و بلکه آنچه لازمه هر- یك ازآن موجودات فایضه است از سهم وجود و مرتبت وجو از ناحیهٔ اوبانها اعطا میشود که «خلق کل‌شیئی نفدره».

۳- بیان نظام وجود است ازافضل بادنی.

حاصل شده قرار گیرد و همچنین پس از این و بدنبال این مرتبت همواره مراتب دیگر بترتیب الانقص فالانقص قرارمیگیرند تا به موجودی پایان یابد که هرگاه بیك مرتبت [و یك گام پائین‌تر و] بمادون رود بمرتبهٔ رسد که مرتبت «لاامکان وجودی» بود.

و بدین ترتیب سلسلهٔ موجودات درآنجا منقطع میشود[1] و چون [روشن شد که] جوهر او جوهری بود که همهٔ موجودات بدون آنکه [وجود او] بوجودی دون وجودی دیگر تخصص یابد ازو فائض میشوند پس ذات او جواد است و وجود او در جوهرش بود و از ناحیهٔ او همهٔ موجودات مترتب به‌ترتیب وجودی مخصوص حاصل می‌شوند و برای هرموجودی، سهم و بهرهٔ وجودی لازم بر حسب مرتبهٔ که دارد و لازمهٔ او است ازو تحصل می‌یابد پس او عدل است و عدالت او در ذاتش بود و از ناحیهٔ امری خارج از ذاتش نبود

و نیز جوهر او جوهری بود که هرگاه موجودات بطور مترتب در مراتب خود ازو تحصل یابند، بعضی‌را بابعضی دیگر مؤتلف و مرتبط و منتظم کند، آن‌گونه ائتلاف و ارتباط و انتظامی که موجودات کثیره

۱ـ چون آخرین مرتبت وجود، هیولی است و مادون آن عدم محض است، نه عدم ملکه که امکان وجود برای آن باشد یعنی بمرتبتی رسد که هرگاه گامی ازو فراتر نهاده شود بعدم محض رسد و مادون آن عدم محض بود در نسخهٔ خطی مجلس آمده است: پس سلسلهٔ موجودات بنزد وجودی پایان یابد که هرگاه گامی از آن فراتر نهاده شود بمادهٔ رسد که متصف بوجودی نبود و بلکه امکان وجود برای آن نبود و بجای جمله بدون اینکه بـه‌وجودی دون وجود تخصص یابد آمده است: بدون آنکه در وجودی دون وجودی حلول کند.

باکثرتی که دارند بصورت جملهٔ واحد درآیند و بلکه بصورت یک چیز تحصل یابند.[۱] و آنچه این جملهٔ موجودات بواسطهٔ آن [فیض وجودی] پیوند یابد در بعضی از آنها ذاتی و در جوهر ذاتشان بود[۲] تا آنجا که همان جواهری که وجود آنها بآنست، ائتلاف وارتباط آنها نیز به همان بود[۳] و در بعضی دیگر احوال و عوارضی بود تابع جوهر آنها[۴]

مانند محبتی که بواسطهٔ آن مردم با یکدیگر مرتبط میشوند[۵] زیرا آن حال در آنان بود و اینگونه امور در جواهر آنها یعنی جواهری که وجود آنها باو است نبود و بلکه از احوال آنها بود.

این نوع روابط نیز مستفاد از ذات موجود اول بود زیرا در ذات جوهر اول این اقتضا بود که ازو دربسیاری از موجودات همراه،

۱ــ مشهور در بین فلاسفهٔ اسلام این است که این نظام وجودی نظام ارسطوئی و مشائی است در حالی که ترتیب آفرینش برنظام فیض روش افلاطونی و به احتمال قوی نو افلاطونی و پلوتنی است در هرحال در نسخهٔ خطی مجلس آمده است که: ونیز جوهر او جوهری بود که هرگاه موجودات با ترتیب مراتب خود ازو صادر وفایض شوند بین آنها ائتلافی دهد و به واسطهٔ این ائتلاف است که حکمت او ظاهرشود و نوعی از ارتباط و انتظامی و ائتلافی بین بعضی از آنها با بعضی دیگر برقرار کند که آنها را بسان یك چیز و یك جمله گرداند.

۲ــ یعنی مابه‌الارتباط ذاتی آنها بود و همانطور که ذات آنها را افاضه کند آن مابه‌الارتباط را هم افاضه کرده جزء ذات آنها قرار دهد.

۳ــ که جعل و افاضه جوهر آنها بعینه همان جعل و افاضه ائتلاف آنها بود یا مابه‌الائتلاف.

۴ــ و ذاتی و جزء ذات آنها نبود.

۵ــ که از نوع روابطی است که از احوال و توابع است نه در جوهرذاتشان.

جو اهر آنها احوالی حاصل شود که بواسطهٔ آن بعضی با بعضی مرتبط و مؤتلف شوند

فصل نهم

گفتاردر اسمائی که شایسته است موجود اول بدان نامهانامیده شود[1]

نامهائی که سزاواراست که موجود اول بدانها نامیده شود همان نامهائی بود که در موجودات عالم و آنچه بنزد ما است (و سپس در برترین آنها بنزد ما) دلالت بر کمال و فضیلت وجود میکند بدون‌آنکه هیچ یك از این اسماء در ذات او همان دلالت راکندکه عادةً بر کمال و فضیلت افضل موجوداتی که بنزد ما است دلالت میکند[2]

۱ـ نامهائی که برموجود اول باید اطلاق شود و سزاوارآنها بود.

۲ـ یعنی نامها و اسماء همانهااست و لکن نوع دلالت آنها متفاوت است بر-موجودات عالم نوعی دلالت دارد و برذات او نوعی دیگر زیرا کمال وفضیلت موجودات عالم برحسب ادراك ماًاست‌و آن‌کمال وفضیلت‌نوع دیگری است که بەدرك ما نیاید، مادر امور این عالم و موجوداتی که دراختیار و بنزد مـاست اموری را فضیلت میدانیم و نامهائی‌بـرای دلالت بر کمال و فضیلت مفهوم خود درست کرده‌ایم که ازهمین نامها استفاده میکنیم وبرذات حق وبر کمالات وفضائل او اطلاق میکنیم پس باید بگوئیم که در ذات او بـرچیزی دیگـر دلالت کند و بنوعی دیگرآن چیست؟ نمیدانیم مانندکلمات علم، قـدرت... عبادت متن کتاب ↑

و بلکه دلالت بر آن کمال و فضیلتی میکند که ویژه او و در جوهر او بود[1]

و نیز انواع کمالاتی که عادت بر آن جاری شده است که بواسطه اینگونه اسماء کثیره بدانها راهنمائی شده و پی ببریم [و مدلول اینگونه‌اسماء کثیره بود] بسیار است ونباید چنین گمان شود [وسزاوار نیست که چنین گمان شود] که انواع کمالات او که مدلول علیه این اسماء کثیره‌او است، انواع کثیری بود که موجوداول بآنها منقسم شده، تجوهر وی به‌همهٔ آنها بود[2] وبلکه باید ازهمهٔ این اسماء، جوهرواحدی خواسته‌شود [زیرا مدلول علیه همهٔ این نامها وجودواحدی است] که

→ این است: هی‌الاسماءالتی تدل فی‌الموجودات‌التی لدنیاثم‌فی‌افضلها عندناعلی الکمال‌و علی‌فضیلةالوجود من‌غیران‌یدل شئ‌من‌تلک‌الاسماء فیه هوعلی‌الکمال و الفضیلة التی جرت العادة ان تـدل علیها.عبارت سیاسات مدنیه: التی تدل من الموجودات‌التی لدنیا علی‌الکمال و فضیلة الوجود من‌غیران یدل شیئی من‌تلک الاسماء منه هوعلی الکمال والفضیلة التی جرت العادة ان‌یدل علیها بتلک‌الاسماء من الموجودات التی لدنیا. عبارت هردومتن مضطرب و نارسا است.

۱ــ که ما نمیدانیم چیست و چگونه است؟

۲ــ منظورنفی تعدد و تکثردرذات خدا است، میگوید با وجودی‌که جریان عادت در این عالم چنین است که هریك از این نامها را مفهومی جدا باشد و انواع متکثری از مفاهیم اینگونه اسماء موجود باشد و مثلاً مفهوم علم بجز مفهوم قدرت، بجز مفهوم کرامت بجز مفهوم جمال بجز مفهوم رازقیت... است و در موجودات این عالم این الفاظ متکثره نمودار مفاهیم و انواع متکثره است و اگر چه در یك شخص بود و مثلا عالم بودن یك انسان غیر از قادر بودن او است و لکن در ذات خدا چنین نیست.

مطلقاً و اصلاً قابل انقسام نبود.[۱]

و اسمائی که در اشیاء موجود بنزد ما دلالت بـر کمال و فضیلت میکنند بعضی دلالت بر کمال و فضیلت ذاتی چیزهامی کند نه ازجهت نسبت و اضافت به‌چیز دیگری خارج از و[۲] مانند[کلمات]: موجود ،واحد و حی[۳] و بعضی دلالت بر کمال و فضیلت چیزهامی کندباتوجه باضافت و نسبت آنها به‌چیز دیگری خارج از او[۴] مانند: عدل و بخشندگی.

واما دلالت اینگونه اسماءدر نزد ما بر کمال و فضیلت[۵] براساس اضافت آنها بود به‌چیزی‌دیگر خارج از آنهابنحوی که آن‌اضافت جزئی ازجملهٔ آن‌کمال بود [جزء مدلول علیه] تا آنجا که‌آن اضافت جزئی از اجزاء جملهٔ مدلول علیه آن اسم بود و بدین نحو بود که[۶] قوام ایـن

۱ــ و علاوه براین برخلاف آنچه مدلول علیه این نامها بود بنزد مـا دربـاره موجود اول مدلول علیه آن‌کمال و فضیلتی بودکه در جوهراو است. سیاسات مدنیه ص۴۹

۲ــ اوصاف غیرذات اضافه.

۳ــ مثل موجود. واحد و نظائر اینها سیاسات مدنیه ص۴۹

۴ــ اوصاف ذات اضافه

۵ــ یعنی کمال و فضیلتی که در اشیاء موجود در نزد ما و در این عالم است.

۶ــ در نسخهٔ خطی مجلس‌اوبان یکون. در نسخهٔ مصحح و بان یکون کـه هردو درست است و ظاهراً در متن کتاب اغلاطی وجـود دارد، کاب متن ایـن است «وبان یکون ذلك الاسم اوبان تکون تلك الفضیلة و ذلك الکمال قـوامه بالاضافة الی‌شئی اخر.»

در سیاسات مدنیه آمده است: و بان تکـون تلك الفضیلة و ذلك الکمال قوامه بماهو مضاف الی غیره که با توجه باین عبارت جملهٔ «بأن‌یـکون ذلك الاسم» زائد است.

اسم و این فضیلت و این کمال[۱] باضافت به‌چیزی دیگر بود.

وقصدمااز امثال این‌گونه اسماء هرگاه نقل شده[۲] و اطلاق‌برذات موجود اول شود این است که دلالت براضافتی کند که به‌غیر خود دارد از جهت وجودی که ازوفایض میشود[۳] و بنابراین نباید این اضافت را جزئی از اجزاء کمال او قرار دهیم و نیز نباید قوام آن کمال مدلول علیه بآن اسم را بدین اضافت قرار دهیم[۴] و بلکه‌باید براین پایه لحاظ شود که دلالت برجوهر وکمالی کند که آن اضافه از توابع ضروری وجود او باشد[۵] و براین اساس که قوام آن اضافت بدان جوهر بود[۶]

و نیزبراین‌اساس که‌این اضافت تابع‌آن‌چیزی است که‌جوهرش همان جوهری بود که مدلول علیه آن اسم بود.[۷]

۱ــ فضیلت وکمالی که در نزد ما و در اشیائی است که بنزد ماست.

۲ــ از مفاهیم عادی بنزد ما نقل شود.

۳ــ چون این اضافت مذکور محصول و نتیجهٔ افاضهٔ وجود است.

۴ــ یعنی این اضافت مقوم مدلول علیه نبود.

۵ــ یعنی با اینکه از لوازم ضروری اوست مجعول بالذات نیست یعنی جزء ذات او و از مقومات وجودی او نیست.

۶ــ نه بالعکس که قوام جوهر بآن بود.

۷ــ یعنی در عین حال آن اضافه مقطوع‌النظر نباشد وآن اضافه‌که از فیوضات وجودی او است منظور و مقصود باشد و بعنوان مدلول علیه آن اسماء منظور باشد مع‌ذلك در هنگام اطلاق برذات اول بایدآن اضافه بعنوان جزء و یا مقوم مدلول علیه قرار داده نشود و بلکه بنحوی که تقید جزء باشد و قید خارجی باشد پس در این هنگام اطلاق آن اضافت نه‌بعنوان جزء و نه به‌عنوان مقوم مقصود نیست وبلکه مقصود و منظور تبعی است..

فصل دهم

گفتار در موجودات ثوانی و کیفیت صدور کثرات ازو

نخست ازموجوداول‌دومین موجودفایض‌می‌شود، دومین‌موجود نیز خود جوهری بود که نه متجسم بود و نه در ماده پس هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات موجود اول را و آنچه از ذات خود تعقل کند چیزی جز ذاتش نبود پس بواسطهٔ تعقلی که از ذات اول کند وجود سومین موجود لازم‌آید وبواسطهٔ اینکه متجوهر بذات ویژهٔ خود بود[1] وجودآسمان اول لازم‌آید، وجود سومین موجود نیز نه متجسم بود و نه در مادت و بجوهر خود عقل بود، او نیز هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات موجود اول را، پس بواسطهٔ اینکه متجوهر بذات ویژه خود بود وجودکرهٔ کواکب ثابته لازم‌آید و بواسطهٔ تعقلی که از ذات اول دارد وجود چهارمین موجود [عقلی] لازم آید و این نیز در مادت نبود، هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را، پس بدان جهت که

۱- یعنی از جهت ذاتش وجود فلك اول لازم آید و منشأ صدور آن بود چون ذاتش موجودممکن بود و چون جنبهٔ امکانی دارد با وجودی‌که مجرد است جنبهٔ اخسیت دارد ومنشأصدور فلك‌شود.

متجوهر بذات ویژهٔ خود بود وجود کرهٔ زحل لازم آید و بواسطهٔ تعقلی که از ذات اول دارد وجود پنجمین موجود لازم آید و این موجود پنجم [عقلی] نیز وجودش در ماده نبود پس هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را پس بواسطهٔ آنکه متجوهر بذات خود بود وجود کرهٔ مشتری لازم‌آید، و ازجهت تعقلی که از ذات اول دارد وجود موجود ششمین لازم‌آید، این‌نیز وجودش در ماده نبود [ششمین موجود عقلی] و هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را پس بواسطهٔ تجوهر ذاتیش وجود کرهٔ مریخ لازم‌آید و بواسطه تعقلی که از ذات اول دارد وجود هفتمین موجود لازم‌آید واین نیز [هفتمین‌موجود عقلی] وجودش در ماده نبود، هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را پس‌بواسطهٔ اینکه از قبل ذاتش متجوهر بود وجود کرهٔ آفتاب لازم آید و بواسطه تعقلی که از ذات اول دارد وجود هشتمین موجود [عقلی] لازم آید و او نیز وجودش درماده نبود، هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را پس از جهت متجوهر بودنش بذات ویژه خود وجود کرهٔ زهره لازم‌آید و ازجهت تعقلی که از ذات اول دارد وجود نهمین موجود [عقلی] لازم‌آید و وجود این نیز در ماده نبود، هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را پس از جهت اینکه بذات خود متجوهر بود وجود کرهٔ عطارد لازم آید و از جهت تعقلی که ازذات اول داردوجود دهمین موجود [عقلی] لازم آید، وجود این نیز در ماده نبود، هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را، ازجهت متجوهر بودنش بذات خود وجود کرهٔ قمر لازم آید و بواسطهٔ تعقلی که از ذات

اول دارد وجود یازدهمین [عقلی] موجود لازم آید، وجود این یازدهمین موجود نیز درماده نبود واوهم ذات خودرا تعقل کند و هم ذات اول را ولکن در اینجا آن وجودیکه [سلسلهٔ وجود] آنچه را موجودمیکند [و ازو حاصل میشود]محتاج بماده و موضوع نبود پایان می‌یابد[۱] و این

(۱) یعنی معلول این‌موجود یازدهمین محتاج بماده وموضوع است. عقل‌یازدهم مدبرعالم مادون فلك قمر بود. وبنزد ابن‌سینافیض‌ثلاثی است نــه ثنائی. وی‌گوید ازتعقل‌ذات اول خود را، عقل‌اول‌حاصل می‌شود و در عقل اول سه‌جهت است ۱ــ تعقلی کــه از ذات اول داردکه‌ازاین جهت‌وعقل‌دوم‌لازم آید ۲ــ تعقلی‌که ازذات خودداردکه از این جهت صورت فلك اول و کمال او که نفس او است صادرمیشود۳ــ ازطبیعت امکانی که دارد ومندرج در تعقل‌ذات خود است جرم فلك‌اول‌پدیدآید. (نجات ص ۲۷۷ بنقل ازمصحح کتاب)

این روش ثلاثی که درترتیب‌آفرینش در آثارابن‌سینا دیده‌میشود بدرستی معلوم نشده است‌که روش ارسطوئی‌است یا نوافلاطونی و یاغیرآن، درهرحال فلاسفهٔ دیگر بعضاً از این روش استفاده‌کرده‌اند وبعضاً روش دیگــری. خواجه نصرالدین طوسی اصولا گوید: «وادلة وجوهامدخولة» یعنی‌وجودعقول، فلاسفهٔ اسلام بعد از فــارابی و ابن‌سینا اکثر به‌این روش روح اشراقی و عرفانی هم داده‌اند و درترتیب‌آفرینش ازنظام‌الاشرف فالاشرف تا به‌اخس موجودات کــه هیولی باشدآمده‌اند بطورترتیب متنازل وگویند عنایت حق ایجاب می کند که فیض او بنظام وترتیب باشد وبه‌عقول طولیه و نفوس فلکیه وافلاك قائل‌اندکــه ازعقل دوم فلك اول ونفس آن بوجودآید.

و این معنی را بر اساس اصولی‌گــذارده‌اند ازجمله «الــواحدلایصدر عنه‌الاالواحد» و اصل دیگر سنخیت بین علت‌ومعلول است یعنی لزوم سنخیت. وبالاخره جستجوکردن راهی برای توجیه ربط حادث به‌قدیم. و تنها علت لزوم ترتیب ونظام درآفرینش همین امر است که ناچار شدند قائل به‌عقول طولیه و نفوس‌طولیه شوندکه بطور متنازل برسند به‌عالم اجسام وهیولی. خلاصهٔ کلام ←

موجودات مترتبه همان موجودات مفارقه میباشند که درجواهر ذات خود

← آنکه پارهٔ از پیروان فلسفه مشاء درترتیب آفرینش اصل ثلاثی را رعایت کرده‌اند وپارهٔ دیگراصل ثنائی را.

اشراقیان که درحقیقت نمودار کامل آنها درفلاسفهٔ اسلام شهاب‌الدین سهروردی است از نورالانوار که درفلسفهٔ مشاء مساوی باموجود اول‌است‌شروع میکنند، از نورالانوار نور دوم صادرمیشود، درنور دوم جهات از دو وسه‌زیادتر است. توجهش بنور الانوار وتوجهش به خودش، اشراق ازناحیه نورالانوار بر او وغیرآن وهریك منشأ صدور نوری بود درطول ونوری بود درعرض، نور سوم مضاعف میشود و به همین طریق انوار طولیه وعرضیهٔ غیر متناهی پدید میاید به‌شکل مخروطی که رأس آن متصل به نورالانوار و قاعدهٔ آن متصل به عالم اجسام است:

انوارعرضیه که انوارمتکافئه نامیده شده‌اند بنابراظهار شهاب‌الدین‌منطبق برمثل افلاطونی‌است درحالی که ترتیب‌آفرینش افلاطون ازکلیات شروع‌میشود و اربات انواع تا مثل الامثال و رب‌الارباب و آن خود داستانی جدا دارد.

روش عرفا و ارباب ذوق تأله براین است که ازمصدرجلال احدیت یك فیض ویك نفس رحمانی صادرمیشود که همهٔ موجودات عالم اطوار و شئون‌آن فیض ویا نفس رحمانی‌اند و یا اینکه همهٔ موجودات عبارت از صور علمیه حق یا اعیان ثابته‌اند که درطول دهر برحسب اقتضاآت ظروف زمان و مکان تقرر عینی پیدا میکنند. درهرحال روش فارابی کاملا در این باب ارسطوئی نیست وتا حدود زیادی متوجه به فلسفهٔ فیضیه است.

سبزواری‌گوید: بعضی‌ازفلاسفه مانند معلم دوم در کتاب‌الجمع بین‌الرأی‌الحکیمین‌وتابعین‌اومطلب‌راتحریف کرده‌اندومثل‌افلاطونی‌را به‌صورمرتسمهٔ در ذات خدا تأویل کرده‌اند درحال که در اساس کاربدین معنی نبوده است. زیرا سقراط و افلاطون و جزآنها گفته‌اند برای هرنوعی از انواع موجودات فردی بودکه درمعرض تباهی و زوال نبود وقائم به ذات خود بود نه‌مرتسم در علم حق وازاین بیان‌معلوم‌میشودکه فلاسفهٔ‌اسلام‌بعدهامتوجه این‌موضوع شده‌اند ←

عقول ومعقولات‌اند وبنزدکرهٔ قمر وجود اجسام سماوی پایان‌می‌یابد و اجسام‌سماوی اجماوی‌هستند که به طبیعت خـود متحرك بـه حـرکت دورانی میباشند.

→ که بین افکار مشاء و اشراق خلطی شده است. (رجـوع شود به منظومـه ص ۱۹۸–۲۰۰)

فارابی درسیاسات مدنیه گوید: موجود اول موجودی است که باید معتقد شد که خدای عالم است یعنی موجود اوّل با آن خصوصیاتی که برشمرده شد ذات خدا است وسبب قریب موجودات ثوانی وعقل فعال است و مـوجودات ثوانی نیز سبب وجود اجسام سماوی است که جواهر اجسام ازآنها حاصل‌شده است و ازهریك از ثوانی وجود یك یك اجسام سماوی لازم‌آید و ازعالی‌ترین موجودات ثوانی‌سماءاول‌بوجودآمده است وازپائین‌ترین آنها کرهٔ قمر وثوانی را میتوان ملائکه و موجودات روحانی نامید. وکار عقل فعال عنایت‌کـردن به حیوان ناطق و ارادهٔ این امر است‌که او را بیالاترین مراتب‌کمال خود برساند که عبارت از سعادت نهائی است که بواسطه رسیدن بمرتبت عقل فعال حاصل میشود و این درهنگامی است‌که مفارق از اجسام شود... وی‌گوید به عقل فعال میتوان روح الامین و روح‌القدس و رتبت او را رتبت ملکوت گفت. بطـوریکه ملاحظه میشود فارابی ازهمان ابتداء نضج فلسفه دراسلام سعی کرده است فلسفهٔ یونانی رابروش وقالب‌خاص‌اسلامی‌درآورد ونیز روشن‌شدکه دراین باب‌بطور کامل نه پیرو ارسطو ومذهب مشاء است و نه اشراق و افلاطون وی نفوس را نیز دارای مراتبی میداند وطبقاتی مانند نفوس اجسام سماویه، نفوس حیوانات ناطقه، حیوانات غیرناطقه و بعد خصوصیات نفوس حیوانات ناطقه رابرشمرده است که عبارت ازقوت‌نزوعبه، قوت متخیله، قوت حاسه است ــ سیاسات مدنیه ص ۳۲.

فصل یازدهم

گفتار در باب موجودات و اجسامی که بنزد ما هست (در عالم ماهست)

واین موجوداتی که برشمردیم موجوداتی بود که از نخستین امر در جوهر ذات آنها کمالات افضل آنها حاصل شده است و وجود اینگونه موجودات بنزداین دو [در دو سلسله موجودات به‌عقل‌فعال و فلك‌قمر] پایان میپابد [موجودات کاملةالذات دراین دوسلسله، در عقل یازدهم و فلك دهم] واما درطبیعت موجوداتیکه‌بعدازآنها [مادون آنها] بود این نبود که از آغاز وجود با کمالات جوهری خود یافت‌شوند[1] و بلکه‌درشأن آنهااین‌بود که‌نخست‌دارای‌نقص‌وجودی‌باشند[ناقص‌الوجود خلق شده باشند] پس ازمرتبت ناقص شروع کرده، اندك اندك متکامل شوند تا آنجا که هرنوعی از آنها به نهایت‌کمال وجودی و جوهری خود برسد وسپس این وضع درسایراعراضش تحقق پذیرد[2] این وضع

(۱) دربدو وجود در جوهر آنها کمالات وجودی نبود. یعنی‌موجودات طبیعی درجریان روزگار متکامل شوند و دربدو وجودکامل‌آفریده نشده‌اند.

(۲) در اعراض متکامل شوند.

و حال درطبایع این جنس از موجودات بود[۱] و از ناحیهٔ امری خارج وبیگانه‌ازذاتش در او دخیل نبود[۲] این‌گونه موجودات بعضی ارادی و بعضی‌طبیعی‌وبعضی‌مرکب‌ازطبیعی وارادی بوندونوع‌موجودات‌طبیعی ازاینهامقدمه ومعید برای تحصل موجودات‌اررادیند و زماناًوجود آنها متقدم برموجودات ارادی بود وممکن نبود که موجودات ارادی قبل‌از تحقق مـوجودات طبیعی تحصل و تحقق یابند[۳]، اجسام‌طبیعی اینگونه مـوجودات عبارت از اسطقسات‌اند، یعنی آتش، هواء، آب وزمین و آنچه مجانس آنها بود از قبیل بخار، لهیب و جزآنها و اجسام معدنیه مـانند ، سنگ و اجناس آن و معـدنیات و سپس حیوان غیر نـاطق و وبالاخره‌حیوان‌ناطق[۴]

(۱) جنس موجودات طبیعی بدین وضع بود که از ابتداء و آغاز نقصان شروع‌کرده درجوهر و در اعراض متکامل شوند.

(۲) یعنی نقصان و سپس تکامل ذاتی‌آنها بود، نه‌در اثر امری خارج از ذات‌آنها در هرحال نقص جوهری وعرضی‌ذاتی وطبیعی‌آنها است و ناشی از امور غریبه نیست.

(۳) چون درموجودات مادون فلك قمر موجودات‌طبیعی مقدمهٔ موجودات ارادیند پس ممکن نیست‌که موجودات ارادی تحت فلك قمر قبل ازمـوجودات طبیعی وجود یابند.

(۱) موجودات‌طبیعی‌هم‌بردودسته‌اندعناصر ومرکبات‌ازعناصر وسپس‌نوبه به حیوانات‌وانسان میرسد.

فصل دوازدهم

گفتار درماده وصورت

و قـوام هـر يك از اينگونـه مـوجودات[1] بدو چيز بود يكی آنچه بمنزلت چوب است بـرای تخت و ديگـر آنچه بمنزلت خلقت وشكل بود نسبت به‌تخت، آنچه بمنزلت چوب تخت بودعبارت از ماده و هيولی بود و آنچه بمنزلت شكل وخلقت تخت بود عبارت ازصورت وهيئت ونظائر اين دو بود بنابراين ماده موضوع برای قوام صورت بود وصورت را بدون وجود ماده وجود و قوامی نبود [ممكن

(۱) درنسخهٔ خطی مجلس عبارت ديگری است كه ظاهراً درست‌تر است ترجمهٔ آن‌اين‌است كه: ووجود صورت برای‌اين‌نيست كه ماده بدان‌موجودشود تا درنتيجه بواسطهٔ آن جوهر متجسم جوهر بالفعل‌شودزيراهرنوعی آن‌گاه تحصل و وجود بالفعل يابد و بمرتبت كمال وجودی خود برسد كه صورت اوحاصل شود ومادام كه مادهٔاوموجود بود وصورت اوتحصّل نيافته باشد بالقوه‌آن نوع بود و مثلا چوب تخت...

نبود که بدون وجود ماده قوام وجودی داشته باشد] پس وجود ماده بخاطر وجود صورت بود و از طرفی هرگاه صورتی موجود نبود ممکن نبود که مادتی موجود شود ولکن وجود صورت بخاطر این نبود که ماده بآن موجود شود و بلکه برای این بود که بواسطهٔ آن جوهر متجسم،متحصل بالفعل شود[۱] زیرا هرنوعی از انواع موجودات طبیعی هنگامی موجود بالفعل شود و به‌مرتبت کمال موجودیت خود نائل شود که صورت او تحصل یابد و مادام که مادت آن عاری ازصورت موجود بود [مادام که ماده آن موجود باشدبدون صورتش][۲] بالقوه آن نوع بود زیرا چوب تخت مادام که عاری ازصورت تخت بود بالقوه تخت بود و هنگامی بالفعل تخت شود که صورت او درماده‌اش تحصل یابد و ناقص‌ترین مرتبت وجود هرچیزی به‌مادت آن بود وکاملترین آن به صورت بود.

(۱) درعبارت مسامحه است وگرنه ماده بدون صورت وجود نیابد مگر آنکه مراد صورت نوعیه باشد نه جسمیه و در هرحال ماده وصورت وجوداً متلازمان‌اند. یعنی نوع خاصی‌ومنظور بالقوه بوده.

(۲) یعنی بالقوه ممکن است تخت شود درعبارت متن تسامحی‌وجود دارد. زیرا همانطور که بالقوه تخت بود بالقوه کرسی‌بود وبالقوه در وپنجره‌بود وهمین‌تسامح‌درعبارت‌بالاهست که گویداگرصورتی‌ازصورتها نبودماده‌نبوداین‌بیان علت غائی است‌درحقیقت چون‌ماده‌بخاطرصورت‌است اگرصورتی‌نمی‌خواست موجود شود مادهٔ موجودنمی‌شد، ناقص‌ترین وجودوجوه‌ماده‌محض است که در حکم عدم است.

و صورتهای اینگونه اجسام[۱] متضاد بود[۲] وهریك از آنها[۳] ممکن است که موجود شود و ممکن است موجود نشود و مادهٔ هریك از آنها هم‌قابل صورت‌خود بود[۴] و هم‌قابل ضد آن و هم‌ممکن است که در آن صورت‌خاص‌چیزی‌پدید آید وهم ممکن‌است که آن صورت خاص‌در آن پدیدنیاید وبلکه غیر آن‌صورت خاص‌موجود شود[۵] واسطقسات چهارند و صورتهای آنها نیز متضاد بود و مادهٔ هریك از آنها هم قابل صورت آن[۶] بود وهم ضدآن ومادهٔ هریك مشترك بین‌همه بود[۷] وآن هم‌مادهٔ آن عناصر بود و هم مـادهٔ سایر اجسام دیگری که در زیر اجسام آسمانی قرار دارند.[۸] زیرا سایر اجسامی که درزیر اجسام سماوی است متکون ازعناصر بود ومواد اسطقسات رامواد ی‌نبود[۹] پس این اسطقسات‌موادا ولیه مشترك بین‌همهٔ اجسام‌زیر کرات آسمانی‌میباشند وصورت‌هیچ‌یك‌ازاین اجسام از بدو آفرینش بدانها اعطاء نشده‌است وبلکه نخست‌بهریك از

(۱) اجسام‌تحت فلك قمر. (۲) برحسب‌اجسام و انواع متخالفه ومتضادهٔ که موجود است.

(۳) درمتن وکل واحد منهما. یعنی هردومتضادی که متقابل‌اند.

(۴) هم قابل‌صورتی است که در آن هست وهم قابل‌ضد آن بود درعبارت تسامح است زیرا اگر قابل صورت موجود درخود نبود که قبول نمیکرد.

(۵) درعبارت‌تسامح است وبلکه غیرآن‌صورت خاص در اوموجودشود.

(۶) هم‌قابل صورت خود بوده وهم ضدآن. یعنی تبدیل به عنصری‌دیگر شود، هم‌میتواند صورت خود را حفظ کند هم صورت عنصر دیگر بگیرد.

(۷) چون همهٔ عناصر بیکدیگر تبدیل میشوند.

(۸) یعنی هریك ازآن عناصر هم ماده هریك‌دیگرند درتبدیلات کونی و فسادی وهم مادهٔ مرکبات ازمعادن ونباتات وحیوانات .

(۹) یعنی این عناصر بسائط اند وبرای آنها موادی دیگرنیست .

آنها تنها مادت آنها که وجود بالقوۀ[بعیدۀ] آنها بآن بود بآنها اعطاء شده است[نه وجود بالفعل آنها] زیرا آنچه نخست بدانها اعطاء شده است تنها مادۀ اولیه آنها بود و از این جهت است[۱] که دائماً بسوی تحصیل صورتی که متجوهر بآن گردند در سعی و حرکت اند[۲] و مرتبۀ بعد از مرتبۀ ترقی و تکامل یابند تا آنجا که آن صورتی که فعلیت و وجود بالفعل آنها بآن است حاصل شود.[۳]

(۱) که فقط وجود بالقوه آنهم قوت بعیده بانها اعطاء شده است.

(۲) تمام تبدلات کونی وفسادی و ترقیات از قوه به فعل برای همین است که جوهریت یابد.

(۳) در سیاسات مدنیه گوید: قوام صورت بماده بود وماده موضوع برای حمل صورت بود و از این جهت است که هرگاه صورت یافت نشود، وجود ماده باطل باشد درحالکه درموجودات طبیعی امری باطل نیست پس ممکن نیست که مادۀ اول عاری ازصورت تحصل یابد [صورتی از صورنامعین] پس ماده سبب ومبدأ بود بنحو موضوع برای حمل صورت فقط وگرنه نه فاعل است ونه غایت و نه بدون صورت وجودی دارد وهریك ازماده وصورت را طبیعت نامند بجز اینکه سزاوارتر باین نام همان صورت است ص ۳۶، ۳۷

درجای دیگر گوید: صورت و ماده ناقص ترین این مبادی اند ازلحاظ وجود زیرا هریك درقوام خودمحتاج بان دگر است وصورت را قوامی نبود مگر در ماده وماده بجوهر وطبیعت خود برای خاطرصورت موجود شود زیرا حقیقت ماده فی‌ذاته صورتی ندارد وبدون صورت باطل است ص ۳۸ وصورتی که محتاج بماده بودبرمراتبی است که فرودترین آن،صور عناصرچهارگانه است. ونوع این مواد چهارگانه بعینه یکی است زیرا آن عنصری که ماده ناراست بعینه ممکن است که ماده هواء شود وممکن است ماده سایرعناصرشود وباقی صورتها صورتهائی است دراجسامی که حادث شود از اختلاط عناصر و امتزاج آنها وبعضی بالاتر از بعضی دگر است ومثلا صورتهای اجسام معدنی بالاتر از صورتهای عناصر است وصورتهای نباتات با تفاضلی که خود دارند بالاتر از صور معادن است وصورتهای انواع حیوانات غیرناطق بالاتر ازصورتهای نباتات است و سرانجام صور حیوانات ناطق است. ص ۳۸

فصل سیزدهم

گفتار درمقاسمت بین مراتب [موجودات] و اجسام هیولانیه و موجودات الهیه

وترتیب وجودی این موجودات[1] بدین وضع بود که نخست از لحاظ وجودی اخس موجودات متقدم بود[2] و سپس بترتیب «الافضل فالافضل»[3] تا بموجود افضلی پایان یابد که افضل ازو نبود.

بنابراین اخس موجودات جسمانی «مادهٔ اولی» بود که مشترك بین همهٔ موجودات طبیعی است. وافضل از آن اسطقسات و بعد معدنیات، و بعد نباتات و سپس حیوانات غیر ناطق و سرانجام حیوانات ناطق بود و بعد از حیوان ناطق موجود برتری [ازو] نبود و اما موجوداتیکه پیش ازین ذکرشد[4] ترتیب وجودی آنها بدین‌سان بود که نخست موجود

(۱) موجودات مادون فلك قمر، بطور متصاعد از اخس با شرف است.

(۲) برخلاف موجودات فوق فلك قمر.

(۳) که مرتبت وموجود بعدافضل ازموجود قبل بود.

(۴) البته بهتر این بوده که گفته میشد موجوداتی که فوق طبیعت‌اند البته قبلا بحث از آنها شده است و ازهمین جهت گفته است پیش ازین ذکرشد←

برترین بود وسپس به ترتیب الانقص فالانقص[1] تا منتهی شود به‌مرتبت ناقص‌ترین آنها و افضل و اکمل آنها موجود اول بود و اما افضل موجوداتیکه از موجود اول صادر شود بالجمله آن موجودی بود که نه جسم بود و نه‌ازاجسام‌بود.[2] و بعدازآنها اجرام‌سماوی‌بود[3] و برترین موجودات مفارقه دومین موجود عقلی بود[4] سپس سایر آنها بترتیب تا منتهی شود به موجود یازدهمین[5] و افضل اجرام سماوی آسمان اول بود بعد آسمان دوم و سپس سایر آنها بترتیب تا منتهی شود به نهمین کره‌که‌کره ماه بود[6] و موجودات مفارقه پس ازموجود اول ده بوند و جملهٔ اجسام سماوی نه بوند پس مجموع آنها نوزده بود و هریك از آن ده‌موجود [عقلی] هم در وجود وهم درمرتبت خود منفرد و متوحد

→ ابن سینا گوید: پس بایدکه از واجب‌الوجود اول موجود عقلی آید چنانکه گفتیم‌واز آن‌عقل بیك‌جهت‌عقل‌دیگر آیدو بیك‌جهت جسمی آید از جسمهای پیشین و از هرعقل‌بدان جهت که وی واجب‌الوجود شده است بواجب‌الوجود بذات و ازآن‌تصور که او راست ازواجب‌الوجودبذات، جوهری‌آیدعقلی،ازآن جهت که اندروی است ازامکان‌الوجود، جوهری‌آید جسمانی. دانشنامه،الهیات ص۱۵۶، تهران ۱۳۳۱

(۱) وجود مادون انقص از ،افوق است بترتیب متنازل برخلاف عالم طبیعت‌که ترتیب متصاعد است.

(۲) یعنی عقول ونظام عقلی.

(۳) درمرتبت بعد از آن افلاك است ونفوس فلکیه.

(۴) منظور برترین موجودات مفارقه جز موجود اول است پس برترین درممکنات عقل دوم است.

(۵) عقل یازدهم.

(۶) درنسخهٔ مصحح آمده است تا منتهی شود به‌یازدهمین کره وبطور ←

بود[۱] و ممکن نبود که وجود او بـرای چیزی دیگر جـز او بود، زیرا هرگاه چیزی دیگر در وجود با او مشارك بود، اگـر آن دیگر غیر این بود، بناچار لازم آید که او را چیزی بود که بواسطهٔ آن مباین بـا این باشد[۲] و قهراً آن چیزی که آن دیگر بواسطهٔ آن مباین بااین شده است وجود ویژه‌اش بود پس وجودی کـه مخصوص و ویـژهٔ آن چیز است عیناً آن‌وجودی‌نبود که‌آن‌موجود دیگربدان‌موجود و ممتاز بود ودراین صورت لازم آید که وجود آن دو یکی نبود و بلکه برای هریك ازآن دوچیزی بود مخصوص و ویژهٔ او.

ونیزممکن نبود که اورا ضدی بود[۳] زیرا هرآن موجودی را که ضدی‌بودبناچار باید او را مادتی بود مشترك بین او و ضدش درحال‌که ممکن نبود که برای هیچ یك ازاین موجودات [مفارقه] مادتی بود[۴]

و نیزتکثر اشخاص موجوداتیکه تحت یك نوعند ازجهت کثرت موضوعات صورت همان نوع بود. وبنابراین آنچه را ماده نبودممکن

←قطع متن غلط است زیرا افلاك نه تا است نه یازده‌تا و باید این باشد تا منتهی شود به جرم نهم یا سماء نهم درنسخهٔ خطی مجلس تاکرهٔ ماه آمده است.

(۱) نوعش متکثر نیست. رتبه‌اش ویژه خود اوست.

(۲) معنی غیریت همین است که مابه‌الافتراقی باشد.

(۳) متشخص به تشخص وجودی خاص کرده است.

(۴) یعنی هریك از مفارقات همانطور کـه مشارك در وجود نمی باشند ضدی هم‌ندارند.

(۵) ثابت شدکه موجودات مفارقه ماده ندارند وعقل محض‌اندپس آنها را ضدی نبود. و اگر برای‌آنها ماده باشد موجود مفارق نباشند.

نبودکه از نوع آن چیز دیگری جز او بود[۱]

و نیز اضداد یا از اشیائی حادث میشوند که جواهر آنها متضاد بود و یا از یك شیئی که‌احوال و نسبت‌های او در موضوعش متضاد بود[۲] مانند سردی وگرمی کـه هردو ناشی از آفتاب بود ولکن [ازاین جهت‌است] که آفتاب را دوحالت مختلف قرب و بعد بود[۳] و ازاین دو حالت مختلف احوال و نسبت‌های متضاده حادث میگردد.

پس ممکن نبودکه برای موجود اول ضدی بود[۴] و نه احوال او نسبت بموجود دوم متضاد بود[۵] و نـه نسبت اول بموجود دوم نسبت متضاده بود و در دومین موجود نیز ممکن نبودکه تضادی بود و همین طور درسومین موجود تا منتهی شود به دهمین موجود و هریك از این ده‌موجود [عقلی] هم‌ذات‌خودرا تعقل‌می‌کنند وهم ذات‌موجود اول را[۶] و هیچ یك از این موجود را صرفاً تعقل ذاتشان‌کافی نبودکه موجود

(۱) چون ماده نداردکه صورت نوعیه و یا جسمیه‌پذیرد و اشخاص آن متکثر باشند بنابراین‌کلی ونوع آن‌منحصر درفرد بود.

(۲) یا در اشیاء متکثره حادث میشودکه جواهر و ذاتهای آنها متضادند. یعنی اشیاء متضادهٔ مختلفةالوجود که جوهراً متضادند و یا دریك شیء است ولکن احوال ونسبت‌های متضاد دارد.

(۳) نسبت به زمین

(۴) هنگامیکه بـرای موجودات مفارقه غیر ذات اول ضدی نبود بطریق اولی برای موجود اول ضدی ممکن نبود.

(۵) نتیجه برهان قبل این است که موجود اول را ذاتـاً ضدی نیست و احوال اونیز نسبت به دومین موجود متضاد نیست.

(۶) قبلا درنظام وجودی عقول بیان شد.

فاضل‌الوجود بوند و بلکه فضیلت کامله را از تعقل ذات خود همراه با تعقل ذات سبب اول برگیرند و برحسب زیـات فضیلتی کـه ذات اول نسبت به‌فضیلت ذات او دارد اغتباطی کـه برای او از تعقل سبب اول حاصل میشود بهمان نسبت بیش‌ازاغتباطی بود که از تعقل ذات خودش برای او حاصل‌میشود.

و همچنین‌طوراست زیادت‌التذاذی که‌بذات‌خودش‌ازجهت‌تعقل موجـود اول حـاصل میکند به نسبت‌التذاذی کـه از جهت تعقل ذات خودش‌حاصل‌میکندبرحسب‌فزونی کمال‌موجوداول‌برکمال‌ذات‌خودش وهمچنین است اعجاب وعشق بذات خودش که حاصل ازتعقل موجود اول بود نسبت به‌اعجاب وعشق بذات خودش که حاصل از تعقل ذات خودش بـود برحسب فـزونی بهاء و جمال اول بربهاء و جمال ذات خودش[1] پس بواسطهٔ آنچه ازذات اول‌تعقل‌می کند [بواسطهٔ تعقلی که از ذات اول دارد] بنزد خود محبوب و معجب اول بود[2]و بواسطهٔ تعقلی که از ذات خود دارد محبوب و معجب دوم بـود[3] پس ذات موجود

(۱) توضیح‌اینکه هریك ازآنها را دو نوع‌غبطه‌ودونوع لذت، ودونوع عشق... است یکی ازجهت تعقل ذات خودشان یکی از جهت تعقل ذات اول. بدیهی است که شوق ووجدوعشق‌آنها از تعقل ذات‌علت‌العلل بیش ازشوق و وجد وعشقی است که حاصل ازتعقل ذات خودشان‌میباشد.

(۲) بواسطهٔ انعکاس محبت و اعجاب اول براو.

(۳) چون درمرتبهٔ دوم قرار دارد یعنی ذاتش دومین ذات است وبنابراین التذاذ وعشق و اعجابی که از تعقل‌آن حاصل میکند درمرتبه دوم است.

اول نسبت باین ده موجود دیگر [عقلی] محبوب و معشوق اول بود[۱]

(۱) چون هریك از این ده عقل عــلاوهٔ برتعقل ذات خودشان ذات اول راهم‌تعقل‌می کنند. وانعکاس ذات اول‌درآنها آنها رامحبوب ومعجب‌اول‌می کند پس ذات خدا برای همهٔ آنها محبوب ومعشوق اول است. درهرحال چون ذات اول راتعقل‌می کنند اغتباطی که حاصل‌میکنند بیش‌ازاغتباطی‌است که‌ازتعقل‌ودرك ذات خود حاصل میکنند،نسخهٔ خطی‌مجلس.

فصل چهاردهم

گفتار در مابه‌الاشتراك اجسام سماویه

و اجسام سماوی نه جمله در نه مرتبت میباشند[1] که هریك از آن نه جمله مشمول یك‌جسم کری بود[2]

پس‌نخستین آنها تنهاشامل یك جسم بود[3] و بنا براین‌متحرك بیك حرکت بسیارسریع دورانی بود ودومین آنها خود یك جسم بود لکن شامل اجسامی چند بود که حرکت همهٔ‌آنها مشترك بود[4] وتنها آنها را دونوع‌حرکت‌بود که همهٔ آنها درهردونوع حرکت مشترك ویکسانند.

(۱) منظور این است‌که هریك ازآنهارا نوع‌خاصی است وبعضی شامل چندکرهٔ فرعی است.

(۲) یك‌جسم کری.

(۳) فقط یـك جسم کری است ومحوی ندارد وکرات فرعی و کوچك دیگر در او نیست.

(۴) فلك دوم شامل چند فلك وکرهٔ دیگر است‌که همه درحرکات خـود مشترك‌اند و دریك جهت حرکت میکنند وآن کره ثوابت است.

و اجسام سماوی بسیارند ومتحرك بحرکت دورانی‌اند در اطراف زمین←

وسومین جسم سماوی ومابعد آن تا آخر اجسام هفتگانهٔ دیگر هریك مشتمل براجسامی بسیاربود[۱] که درحرکات مختلف اند یعنی در آن حرکتی که ویژهٔ هریك از آنهااست[۲] ودرحرکات دیگر مشترك اند[۳] و جنس همهٔ این اجسام یکی بود ولکن درانواع مختلف اند ودرنوع هریك از آنها ممکن نبود که عدداً بجزیکی یافت شود[۴] وچیزی دیگر بااودراین نوع مشارك نبود[۵]

→ با صنافی ازحرکات، همهٔ آنها بطور جملی و کلی تابع قوه ونیروی محرکهٔ آسمان اولند که یك نیرو است وبنابراین همه بحرکت آسمان اول متحرك بوند ولکن هریك را قوهٔ دیگری بودمباین با قوهٔ فلك اول که حرکات آنها مخالف حرکت آن میباشد ازآن قوهٔ مشترك که حاصل از فلك اول است وجود ماده اولی که مشترك بین همهٔ موجودات تحت فلك قمر است پدیدآمده است و از حرکات متباینه وقوه‌های مختلفه آنها صورتهای مختلف انواع موجودات پدیدآمده است درماده‌اول، و ازجهت اختلاف اوضاع بعضی با بعضی دیگر و اختلاف اوضاع آنها نسبت به زمین از قرب وبعد و اجتماع وافتراق وظاهرشدن واستتار وسرعت وبطوء موادی دیگر حاصل میشود و این امور و احوال متضاده مربوط بجوهرآنها نبود و ازاین احوال نسبت‌ها واضافات پدید میاید وبالاخره بواسطهٔ این احوال متضاده صورمتضاده درماده اول پدید می آید و اجسام مرکب از آنها پدید میاید وسبب متضادات عالم طبیعت اینهامیباشند.

(۱) کری الشکل.

(۲) درحرکت کلی فلك حاوی مشترکند و هریك را حرکتی ویژه بود که احیاناً از لحاظ مسیر وحالات سرعت و بطوء مخالف با حرکت کلی است.

(۳) بطور کلی هرمحوی دریك حرکت تابع حاوی است و همهٔ افلاك تابع حرکت فلك‌الافلاك‌اند.

(۴) نوع منحصر درفردند.

(۵) نوع هریك منحصر درفرد است که آن فرد ویژه همان نوع است و آن نوع ویژهٔ همان فرد است.

ومثلا در وجود نوع آفتاب فرد دیگری مشارك نبود[1] پس او [شمس] متفرد به وجود خود بود و همین‌طور است قمر و سایر کواکب[2].

و این اجسام سماوی مجانس موجودات هیولانیه‌اند زیرا آنهارا هم موضوعاتی بود شبیه به‌موادیکه موضوع برای حمل صورتها بوند[3] و هم برای آنها اشیائی[4] بود که نسبت آنها به اجسام سماوی مانند صورتهائی بود که متجوهر بدانها بوند و قوام این اشیاء در این موضوعات بود[5].

جز آنکه ممکن نبود که صورتهای آنهارا اضدادی بود[6] و موضوع هریك از آنها قابل پذیرفتن صورتی دیگر بجز همان صورت نبود[7].

(۱) فرد دیگر نیست که مشارك بود وبلکه نوع منحصر درفرد است نه افراد دیگری داردکه با اومشارك بود و نه افراد انواع دیگر با اومشارك بود.

(۲) که هریك منحصر درفرد بود.

(۳) یعنی دارای موضوعاتی هستند که شبیه به مواد عالم طبیعت‌اند آن موادی که درعالم طبیعت موضوع حمل‌صورمتعاقبه‌اند.

(۴) حالات وعوارض ونسبت‌هائی بود

(۵) یعنی قوام آن اشیائی که ویژهٔ اجسام‌سماوی است وبمانند صورتهائی است که درمواد عالم اجسام است درموضوعات آنها، یعنی‌دراجسام سماوی‌است پس ازاین‌جهت هم‌شبیه موجودات هیولانیه‌اند پس‌هم از لحاظ موضوعیت وهم از لحاظ حالات و احوال محموله شبیه‌اند به هیولانیات.

(۶) یعنی تفاوت این اجسام و اجسام هیولانی این است که درصورتهای این احسام اضدادی نیست.

(۷) چون منحصر دریك فرد است وصورت موجود لازمهٔ ضروری آنست پس هیچ یك از آنها کلی نیست که جز آن صورت ویژه خود را بپذیرد و قابل کون وفساد نیست تا مورد تعاقب صور متضاده بود.

وممکن نبود که صورت ویژه خود را رها کرده واز آن عـاری باشد[۱] و چون در موضوعات صور آنها[۲] به‌هیچ‌وجهی از وجوه عدم‌راه ندارد و نیز برای صور آنها اعدامی مقابل نبود[۳].

پس موضوعات آنها [بدانسان قرار داد؛ شده است که] مـانع و عایق نبوند از اینکه صور آنها تعقل کنند وبذوات‌خود‌عقول باشند[۴] و دراین صورت، هریك ازاجسام‌سماوی به‌صورت‌عقل بالفعل بود وبواسطهٔ آن صورت ذات موجود مفارقی که‌وجود آن جسم ازوصادر شده‌است تعقل‌می کند[۵] وهمچنین‌بواسطهٔ‌آن،موجوداول‌راهم تعقل می کند و البته تمام‌آنچه ازذات خود تعقل میکند عقل‌نبود زیرا ازجمله موضوع خود را هم تعقل میکند و قهراً موضوع خودش‌عقل نبود[۶] وچون تعقل کردن او بواسطهٔ موضوعش نبود و بلکه بواسطهٔ صورتش بود بنابراین در وجود او معقولی بود که عقل نبود[۷] و آنچه از صورت خودتعقل میکند

(۱) که صورت‌دیگر پذیرد و یا اصولاً معدوم‌گردد.

(۲) یعنی در ذات آنها.

(۳) اعدامی که‌مقابل وجودآنها بودبرای آنهانیست. در برابر صورتهای آنهااعدامی‌مقابل آنهانبود.

(۴) نتوانند عایق تعقل صور خود بوند ونتوانند مانع باشند از اینکه صورآنها بذاته عقول باشند.

(۵) چون بیان شدکه هریك ازعقول طولیه منشأ صـدور یکی از اجسام فلکی است. پس جسم فلکی‌بواسطهٔ صورت خودآن عقل مفارقی که علت‌وجودی او است درمیابد وتعقل میکند.

(۶) بلکه جسم یا جرم بوده.

(۷) درنسخهٔ مصحح. فقبه معقول لیس یعقل که غلط است درنسخهٔ خطی مجلس. فقبه معقول لیس بعقل.

عقل بود[۱].

پس او هرچیزی که تجوهر و تصویرش [صورتش] بآن بود تعقل میکند یعنی اینکه تجوهر او بصورت و موضوعش بود و بواسطهٔ همین[۲] امر هم از موجود اول مفارق و ممتاز میشوند و هم از ده موجود [عقلی] دیگر که از قید هیولی و هرموضوعی دیگری بری بوند. و انسان با او در ماده مشارك بود[۳].

پس او نیز مغتبط بذات خود بود و لکن اغتباط[۴] بذاتش تنها بواسطهٔ تعقلی که از ذات خود دارد نبود و بلکه اغتباط او نخست بواسطهٔ تعقلی است که ازذات اول دارد وسپس بواسطهٔ تعقلی که ازذات مفارقی که سبب وجود و صدور او است دارد.

و از جهت عشق خود به موجود اول و اعجابی که بنفس خود دارند از جهت بهاء و جمال ذات اول با مفارقات [عقول] مشارك‌اند. بجز اینکه وجود این حالات دراین موجودات [اجسام سماوی] بمراتب بسیاری فرودتر از وجود این حالات در عقول عشره

(۱) نه همهٔ ذاتش، نسخهٔ خطی مجلس.

(۲) موضوعش که معقولش بود ولکن خود تعقل نکند. در نسخهٔ خطی مجلس آمده است پس او تعقل میکند و تعقل او عبارت از همه آنچه تجوهر او بدانست نبود در نسخهٔ ج آمده است. پس او تعقل میکند واینکه تعقل میکند همه...

(۳) یعنی انسان با اجسام سماوی از لحاظ مادی بودن مشارك‌اند. لکن مادهٔ انسان عایق ازتعقل کلی است وماده یا موضوع افلاك چنین نبود.

(۴) منظور این است که همانطور که اغتباط هرموجود عقلی و عقول تنها بواسطهٔ تعقل ذاتش نبود این اجسام سماوی نیزچنین بوند.

است و لکن در آنچه با موجودات هیولانیه مشارك بوند[۱] برای آنها افضل و اشرفش بود بدین‌طریق که از اشکال برترین آنها که شکل کری باشد برای آنها وجود دارد و از کیفیات مرئیه افضل آنها که ضیاء باشد برای آنها موجود است زیرا بعضی از اجزاء آن اجسام خود[۲] فاعل و پدیدآورندهٔ ضیاء بوند[۳] یعنی کواکب و بعضی از اجزاء آنها[۴] بالفعل شفاف بوند[۵] زیرا هم‌خود از قبل خود مملو وپراز نورند وهم از جهت نوری که از کواکب استفاده میکنند و نیز از نوع حرکات‌برای آنها برترین حرکات بود که حرکت دورانی است.

و با عقول ده‌گانه دراین‌جهت که از همان نخستین مرتبهٔ وجود، برترین چیزی که متجوهر بآن بوند اعطاء شده‌است مشارك‌اند[۶] وهمین طور است اعظام و اشکال و کیفیات مرئیه که ویژه آنها است[۷].

(۱) یعنی اجسام سماوی.
(۲) بعضی از کرات محویه آسمانی و یا کرات بطور مطلق.
(۳) افادهٔ ضیاء باین عالم وموجودات دیگر کنند.
(۴) بعضی ازآنها.
(۵) و دائماً مملو از نورند. نسخهٔ خطی‌مجلس.
(۶) یعنی اجسام سماوی با عقول ده‌گانه از این جهت که بهردوی آنها کمال جوهری آنها دربدو آفرینش اعطا شده است مشارکند.
(۷) که حایز برترین آنها بوند.

فصل پانزدهم

گفتار درموضوع و مقصد حرکت اجسام سماوی و علت غائی آن

و تمایز و تفارق اجسام سماوی از عقول ده‌گانه در این است که در آنها[1] ممکن نبود که از همان آغاز آفرینش آن امری که تحرک آنها بسوی او ست [مقصد حرکت] بدانها اعطا شود[2]. وسهل‌ترین [وناچیز-ترین] و پست‌ترین اعراض جسم، ماالیه الحرکة اجسام بود بیان مطلب این است که هرجسمی از اجسام در مکانی از امکنه بود [فی این ما] و نوع مکانی که «آن» این نوع جسم[3] بود این است که حول جسمی دیگر بود[4]

(۱) اجسام سماوی.

(۲) یعنی علت غائی ومقصد حرکت آنها از اموری است خارج از ذات آنها که با وجود و ذات آنها نبود و از امور ذاتی و جوهری آنها نیست وبیان شد که شأن آنها این است که در آغاز وجود ناقص باشند وسپس مراحل کمال را طی کنند.

(۳) اجسام سماوی.

(۴) مکان اجسام‌سماوی، وقوع آنها است درحول جسمی دیگر که محوی است.

و هرجسمی که دارای این نوع مکان بود ممکن نبود که جمله آن جسم از جملهٔ این نوع مکان انتقال یابد[۱].

و لکن هم برای این نوع از مکان اجزائی بود وهم برای جسمی که واقع در آن بود وهیچ جزئی از اجزاء این نوع جسم اولی واحق به هیچ جزئی از اجزاء آن حول نبود [مکان خود را[۲]] و بلکه لازم است که برای هرجزئی از اجزاء جسم جزئی از اجزاء حول بود وهمچنین هیچ جزئی از اجزاء آن به هیچ جزئی از اجزاء حول بوقتی دون وقتی مخصوص نبود[۳] و بلکه در هروقتی بطور دائم بود[۴] وهرزمان که جزئی

(۱) برخلاف اجسام طبیعی دون فلك قمر که بواسطهٔ حرکت از مکانی به مکان دیگر نقل یابند. اصولا خاصیت حرکت دورانی این است که انتقال به کل جسم ازمکان مستز ه در آن ممکن نبود.

(۲) چون نظام حرکت دورانی همین است که هیچ جزئی از جسم متحرك به هیچ جزئی ازحولی که دراطراف آن متحرك است مخصوص نبود.

(۳) زیرا نظام حرکت دورانی این است که هر آنی در برابر جزئی از حول قرار گیرد وبگذرد وهمین طور الی آخر.

(۴) درعبارت تسامح است منظور این است که هرجزئی از جسم لازم است که در هر وقتی از اوقات جزئی از اجزاء حول را اشغال کند وهمین طور دائماً.

هرجسمی را جایگاهی و شکلی طبیعی بود، زیرا که چون ویرا به ستم بجای ندارند، شك نیست که او را حدی بود که آنجا بود و آن حد نه از سببی بود بیرون پس ازخود بود. دانشنامه، طبیعیات ص۳۲.

جنبش گرد که گرد خود بود ازنهادی به نهادی بود، نه از جای بجای و باشد که اندرجای نبود چنانکه آن جسم پیشین.. و اگر اندرجای بود، ازجای جدا نشود [بلکه درهر وقتی بطور دائم بود] که پارهاش ازپارهای جایش جدا شود. (اگر این طور شود لازم آید گسسته گردد) و این حال نهاد و وضع بود پس جنبش گرد اندروضع است. دانشنامه، طبیعیات ص۸.

از این جسم در جزئی از حول حاصل شود محتاج بود باینکه جزئی که جلو او قرار دارد همچنان جلو او بود[۱] و ممکن نبود که دوجزء از آن در یك وقت باهم او را مجتمع گردد[۲].

و بنابراین محتاج باین بود که از جزئی که واقع در اوست رهائی یابد و بسوی جزئی که جلوی آن قرار دارد متحرك شود تااینکه هرجزئی از اجزاء حول را در حرکت خود استیفا کند[۳] وچون آن جزء از حول که جزئی از آن واقع در اوست در وقتی دون وقتی اولی واحق بدان نبود پس واجب است که این امر اورا دائمی بود[۴].

و چون ممکن نبود که این جزء از حول بنحو واحد بالعدد برای او بالدوام بود و بنابراین بنحو واحد بالنوع بود[۵] باینکه زمانی برای

(۱) هرحاوی متحرکی نسبت به محوی خود این چنین است. و هرگاه محوی هم متحرك بود وضعی دیگر دارد.

(۲) یعنی دو جزء ازحول.

(۳) یعنی از برابر همهٔ اجزاء حول عبور کند.

(۴) و اگر اندرجای بود از جای جدا نشود. قبلا روشن شد.

(۵) جسمهائی که جهت گیرند نشاید که بیرون ایشان جسمی دیگر بود جهت گیر یا جهت خواه والا ایشانرا با جسمی دیگر دوجهت افتد یکی جهت سوی ایشان و دیگر جهت سوی آن جسم بیرون و آنگاه جسمی سوم باید که جهت گیر بود که دانسته آمد که جهت گیر جهت سوی بیرون نکند، جهت سوی اندرون کند. اما جسمهای جهت خواه شك نیست که اندرون این جسم بوند. و چون این جسم یکی بود جایگاه‌های ایشان نیز یکی بود وبجمله جایگاه کلیت جسمی آن بود که اگر وهم کنی که جملهٔ اجزاء آن جسم را گرد آیند ویك به‌دیگر پیوسته شود تا جنبش ایشان یکی بود ایشان به‌وی شوند ونشاید که مثلا هیچ چیزی را که طبع وی آنست گرد کنی چون یکچیز و آن گاه که به‌جنبد پارهٔ آن از مساعدت دیگر پاره بشود←

او یافت شود و زمانی نشود و سپس به‌شبیه‌نوعی آن بازگردد. ومجدداً مدتی از او تخلص کند [آزاد شود] و سپس به‌شبیه نوعی سومین جزء آن باز گردد و از آن نیز مدتی تخلص کند [رها شود] و سپس به‌شبیه نوعی چهارمین جزء آن بازگردد و همین‌طور این وضع برای او تا ابد-الاباد بود[1] پس دراین صورت ظاهر است که اجزائی که تحرك از آنها حاصل شده و تبدلات بر آنها واقع میگردد و بسوی آنها باز میگردد در سنجش نسبت آن اجزاء به‌جسم، ملاك جسمی بود که آسمان درحول آن یافت شده و واقع بود و معنی نسبت این است که مثلا گفته شود این جزء از حول، برای این است واین از این است و آنچه نظائر اینها است[2] از این جهت که معنی «این» عبارت از نسبت جسم بود به‌سطح جسمی که منطبق براوست و هرجسمی آسمانی که واقع درکره بود[3] یعنی آنکه دایرهٔ جسمانی بود، نسبت اجزائش به‌اجزاء سطح اجسامی که در تحت او واقع‌اند دائماً متبدل بود و هریك از آن اجزاء در مستقبل

→ این پاره ازین سو شود و آن پاره از آن‌سو و ــ طبع یکی، بلکه همه به‌یکسان جنبد وچون بیك سان جنبد جایگاه کلی ایشان کلیت جایگاه پراکندهٔ ایشان‌بود. دانشنامه، طبیعیات ص ۳۲-۳۵

(۱) نظام حرکت دورانی درحول خود بدین نسق بود.

(۲) کلمهٔ و ماشاکل ذلك را با توجه به نسخه بدل بمعنی دشوار گرفته‌اند یعنی آنچه این امر را دشوار کرده است که ظاهراً درست نیست، یعنی آنچه این امر را دشوار کرده است اینکه ...

(۳) ظاهراً هرجسمی آسمانی که کره بود. که البته همهٔ اجسام آسمانی کره‌اند وممکن است مراد کرات محسوسیه باشد. درنسخهٔ خطی مجلس. وهرجسم آسمانی که از نوع کره یا دایرهٔ مجسمه بود نسبت اجزائش...

زمان باشباه نسبتهائی که گذشته است باز میگردد[1].

(۱) چون اجزاء آن متشابه است.

خلاصهٔ کلام اینکه اجسام فلکی نه جمله‌اند یکی از آنها غیر مکوکب است که محیط به همه است که فلك الافلاك گویند و دوم فلك ثوابت است و سپس هفت فلك دیگر که هریك ویژه سیاره‌ایست که هریك مشتمل بر افلاك جزئی دیگر است که مجموع را بیست وچهار دانسته‌اند همهٔ این افلاك دریك حرکت با حرکت کلی فلك الافلاك متحرك‌اند وهریك را نیزحرکتی است یا موافق جهت حرکت کلی یا مخالف آن و بعضی ازآنها که تداویر و داخل مرکز و خارج مرکز نددارای حرکات مختلف اند. ازبطوء وسرعت... ومکان‌درباب افلاك باین معنی است که‌هریك حول‌خود متحرك بودو از برابر حول محوی‌میگذروند. اگر فرض شود که مکان آنها همان حول بود چون دائماً متحرك‌بحرکت استداری‌اند جزء معینی را نمیتوان مقصد و ماالیه‌الحرکه آنها دانست چون بسوی همان جزء که حرکت میکنند ازهمان نیز میگذرند ومجدداً بسوی همان جزء حرکت میکنند پس مامنه‌الحرکة و ماالیه‌الحرکة درآنها یکی‌است واین امر علی‌الدوام بود و از این جهت است که گفته‌اند اخس وپست‌ترین عوارض و حالات آنها ماالیه‌الحرکة است چون‌ثابت نیست وحتی مامنه‌الحرکة هم همینطور است پس در این اجسام فقط نسبتهائی هست وآن نسبت جسم است به سطح جسمی که منطبق بر اواست ومثلا سطح زیرین کره زبرین نسبت به سطح روئین کرهٔ زیرین و این نسبت هم دائماً متبدل است.

پس هریك از اجزاء حول را که درنظر بگیریم که ماالیه‌الحرکة باشد بعینه مامنه‌الحرکة است و از این‌جهت است که گفته‌اند چون طالب چیزی بالطبع هارب از آن چیز بالطبع نبود یعنی نمی‌شود که هم بالطبع طالب آن بود وهم هارب‌از آن پس حرکات استداری افلاك ارادی است نه بالطبع چه آنکه ترك هرجزئی از مسافت حرکت مستدیره بعیه توجه بآن بود یعنی در عین اینکه آن جزء از مسافت که حول بود ترك میکند درعین حال متوجه بآن بود پس ماالیه ومامنه‌یکی است، رجوع شود به کشف المراد چاپ اصفهان ۱۳۱۲ ص--

و نسبت چیزی به‌چیزی دیگر پست‌ترین عرضهائی‌است که‌برای آن‌حاصل می‌شود ودورترین‌اعراض از جوهر آن‌بود، و برای‌هریك‌از کرات‌ودایره‌های‌جسمانی که‌دراوست‌حرکتی بوددربرابراو که‌یاسریعتر و یا کندتر از حرکت‌آن دیگر است مانند کرهٔ زحل و کرهٔ قمر که حرکت کرهٔ قمر سریعتر ازحرکت‌کره زحل بود[1].

→۷۸–۱۵۵.

دربارهٔ کمالات افلاك‌گویند: بجز وضع که در افلاك مکان را همان وضع خاص اجزاء نسبت بهم‌گرفته‌اند همهٔ کمالات برای آنها هست چون در جوهر خود کاملند ولکن اوضاع ممکنه‌آنها همه‌درآنی ازآنات جمع نشود زیرا آنها را اوضاعی بی‌نهایت بود برحسب حرکات دورانی دائمی که امکان حصول دفعی برای آنها نبود وحصول آن علی‌التعاقب بود. کشف‌المراد ص ۹۳.

(۱) درنسخهٔ خطی مجلس آمده است: ونسبت چیزی به چیزی دیگر هم پست‌ترین امری است‌که برای چیزی یافت میشود و هم دورترین اعراض از جوهر آن چیز بود و برای هریك ازکرات و دوایر مجسمهٔ که درآنها حرکت است، جسمی سماوی بود سریع‌تر و یا بطئی‌تر از حرکت دیگر. ظاهر این است که دربرابر هریك از کرات و دوایر مجسمهٔ که درآنها حرکت است جسمی سماوی دیگر بود با حرکتی که‌یا سریع‌تر است یا بطئی‌تر از حرکت آن.

فصل شانزدهم

گفتار در احوالی که بواسطهٔ آنها حرکات دورانی افلاك پدید آید و [گفتار] در طبیعت مشترك آنها

و این تفاضلی که درحرکات اجسام سماوی‌است برحسب اضافت آنها به‌چیزهای دیگر نبود و بلکه تفاضل آنها فی‌نفسه و بالذات‌بود،چه آنکه متحرك بحرکت‌بطئی از آنها[1] دائماً بطئی بود ومتحرك بحرکت سریع از آنها نیز دائماً چنین بود و نیز اوضاع واحوال بسیاری از سماویات‌هم‌نسبت به‌وسط و هم نسبت بآنچه واقع درتحت آنها است مختلف بود و از جهت همین اختلاف اوضاع آنهاست که بهریك از آنها خاصهٔ بالعرضی‌ملحق می‌شود[2] که بواسطهٔ آن،گاه‌باشتاب متحرك

(۱) هریك ازآنهاکه متحرك به‌حرکت کنداست این‌صفت او را دائمی بود.

(۲) درسیاسات‌مدنیه‌گوید: همهٔ اجسام‌سماوی درجوهرخود واجد کمالات اخیر خود میباشند وافعالی که نخست از آنها صادر میشود حصول اعظام، مقادیر و اشکال وسایر چیزهائی است که قابل تبدل نبود و افعال ثانوی آنها عبارت ازحرکات آنها است و این امر یعنی‌حرکات‌آنها ناشی ازکمالات‌اخیر آنها است←

بدور زمین بوند و گاه متحرك بحرکت کند و البته این امر بجزحرکت سریع دائمی بعضی از آنها و حرکت بطیء دائمی بعضی دیگر از آنها بود، مانندنسبت حرکت کرهٔ زحل به کرهٔ قمر و نیز از جهت همین اختلاف اوضاع است که درمقام مقایسه و نسبت بعضی به بعضی دیگر این حال بآنها ملحق می‌شود که گاه اجتماع و گاه افتراق یابند[1] و نسبت بعضی به بعضی

→ و نه تضادی در آنها بود و نه آنها را اضدادی از خارج بود و از همین جهت است که حرکات آنها هیچگاه منقطع نشود چون ناشی از کمالات ذاتی آنها است. ص ۶۵.

برخلاف اجسام ممکنهٔ دیگر که کمالات اخیر آنها بعضاً در بدو آفرینش بانها اعطا نشده است بلکه بعضی بر کمالات اول خود بوند و بعضی بر کمالات اخیر وچون هریك مضاد با دیگر است افعال آنها ازآنها متأخر است... مانند افعال و اعمال حیوان ناطق و یا غیر آن... که الزامی و بلافاصله وحتمی نیست و وجود مقتضی و رفع موانع شرط است در افعال آنها، ص۶۶

(۱) بیان شد که افلاك یا کلی‌اند که یك‌گونه حرکت از آنها پدید آید و یا جزئی‌اند، افلاك کلی نه فلك‌اند که یکی محیط به همه است و دوم فلك‌ثوابت و... که‌همه متحرك بیك گونه حرکت‌اند.هفت‌فلك کلی از نه فلك‌یعنی افلاك کواکب سیاره خود شامل اجسام کری دیگری بوند که مقتضی‌اختلاف حرکات آن کواکب میباشند درطول، عرض، استقامت،رجوع، سرعت، بطوء، بعد، قرب از زمین، و بنابراین اهل هیئت ونجوم برای هر کوکبی فلکی ممثل فرض کرده‌اند که ممثل فلك البروج است ومرکز او مرکز عالم است بجز فلك قمر که ممثل او محیط به‌فلك‌دیگری‌است که‌مایل‌نامیده‌اند ونیز فلك‌دیگری ثابت کرده‌اند که مرکزآن خارج ازمرکز عالم‌است که‌ازممثل و مایل جدا و منفصل بود. و مقعر آنها مماس‌بردونقطهٔ است که دورترین‌آنها را از زمین اوج‌گویند ونزدیك‌ترین را حضیض و همین‌طور برای افلاك کواکب سیارات دیگر ممثلات، تداویر... ثابت‌کرده‌اند و افلاك قابل انحلال وتفرق نمی‌باشند. خرق و التیام درآنها راه←

دیگر نوع نسبت تضاد بود و نیز گاه نزدیک بمادون خود [جسم زیرین] شوند و گاه دور از آن شوند [اوج و حضیض یابند] گاه ظاهر شوندو گاه پنهان پس این حالات متضاده نه از جهت جوهریت و در جواهر آنها ملحق بآنها شود ونه در اعراضی که نزدیک به جواهر آنها بود[1].

وبلکه واقع [احوال متضاده) در نسبتهای آنها وناشی از آنها بود مانند طلوع و غروب که در حقیقت دونسبت متضاد کواکب بود نسبت بمادون خود، و جسم سماوی نخستین موجودی است از موجودات سماوی که ملحوق این متضادات واقع میشود پس اولین چیزهائی که در آنها تضاد بود همان نسبتهای این جسم بود بمادون خود و نسبت بعضی به بعضی دیگر[2] و اینگونه متضادات پست ترین نوع متضادات بود[3] وتضاد خودنقصی بود دروجود و بنابراین اجسام سماوی دربین اخس اشیائی که

← ندارد. از کیفیات فعلی و انفعالی عارینه وازحالات ویژه آنها این است که گاه متحرك بحرکت سریع و گاه بطی بوند و گاه اجتماع و گاه افتراق یابند. حکماء گفته‌اند: چون افلاك کمال عقل را تصور کرده‌اند ودرآنها چیزی بالقوه نبود وهمهٔ مراتب کمال درآنها بالفعل بود مشتاق‌اندکه خود را متشبه به عقل کنند ومراتب کمال را ازقوت برای خود به فعل آرند وچون این امر بطور دفعی ممکن نیست پس کمال خود رامتدرجاً دراوضاع دائمی وتدریجی خود جستجو کرده و از آن راه بدست میآورند... کشف المراد ص ۹۳

(۱) نه ازلوازم جوهر آنها بود و نه جزء ذات وجوهر آنها بود.

(۲) یعنی اولین تضاد درآنها تضادنسبی است که نسبت جسم سماوی بود به‌مادون خود.

(۳) درنسخهٔ خطی مجلس اختلاف زیاد است با نسخه مصحح در نسخهٔ خطی آمده است: واین متضادات پست ترین اشیائی که درشأن آنها است که موجود شوند وهمهٔ اجسام طبیعی را طبیعت مشترکی بود وچند جمله را ندارد.

شأن آنها است کـه در نظام آفـرینش مـوجود شونـد ملحـوق نقص بود[۱]، و همهٔ اجسام سماوی را طبیعت مشترکی بود که بواسطهٔ آن همه متحرك بحرکت جسم اولند[۲] بهحـرکت دورانی شبانه‌روزی[۳] و این‌حرکت نسبت‌باجسام‌مادون واجسامی که درزیر فلك اول قراردارند متسری نبود[۴].

زیرا[۵] ممکن نبود که در آسمان چیزی باشد [قوهٔ قاسری باشد] که اجرای قسر کند[۶] و نیز بین آنها[۷] تباین جوهری بـود بـدون تضاد[۸]

(۱) چون تضادآنها جوهری. اولا چون ملحوق متضاداتاند وثانیاً تضاد آنهاجوهری‌نیست ودرنسبتهای‌آنهااست درحالی که‌درعقول ونفوس‌تضادی نیست پس در افلاك نقص وجودی هست.

(۲)فلك‌الافلاك.

(۳) درنسخه مصحح چنین‌آمده است همهٔ اجسام دیگرمتحرك‌اندبحرکت جسم اول. ازجملهٔ حرکت او؛حرکت دورانی دریك روز و یك شب بـود. که ظاهراً عبارت درست نیست.

(۴) دربارهٔ خود فلك اقصی‌مفروغ‌عنه است کـه قسری نیست دراینجا میگوید تحرك اجسام دون او هم که بواسطهٔ حرکت آنست قسری نبود. در همهٔ متون بصورت علت‌آمده است: زیرا این حرکت نسبت بـه آنچه در زیر آسمان اول قرار دارد قسری نبود.

(۵) بیان این است که حرکات‌آنهاقسری نیست. البته متکلمان حـرکات افلاك را نه طبیعی دانند نه قسری بلکه ارادی میدانند

(۶) ممکن است بصورت فعل مجرد خوانده شود که معنی میشود ممکن نیست درآسمان چیزی باشد که جریان او قسری بود. حرکت قسری‌جریان ندارد

(۷) یعنی بین اجسام سماوی مربوط به خصوصیات افلاك است گـوید: آنها را طبیعت مشترکی بود و دیگر اینکه بین‌آنها تباین است.

(۸) افلاك متباین اند به‌تباین‌جوهری لکن تباین‌آنهانوع‌تباین تضادنیست.

مانند مباینت زحل با مشتری وهر کوکبی با هر کوکبی دیگر وهر کرهٔ با هر کرهٔ دیگر وسپس همانطور که گفتیم همه ملحوق تضاددر نسبت خود بوند[1] واین نسبت‌ها و حالات تضادبین آنها، متبدل ومتعاقب بر آنها بود[2] نسبتی را رها کرده و بضدآن گرود و سپس بحال اول و وضع قبل باز گردد، آن حالی که ازو رها شده است بنوع و نه بالعدد[3] پس آنهـا را نسبتهائی بود که متکرر میشوند و مجددا باز میگردند. بعضی در مدتی طولانی‌تر بازمیگردندبعضی‌در مدتی کوتاه‌تر ونیز آنهارااحوال‌ونسبتهائی بود که مطلقا و اصلاتکرار نمی‌شوند و نیز بود که جماعتی از آنها ملحوق نسبتهای تضادی بوند، نسبت بیك چیز[4] مثل اینکه بعضی قریب بآن چیز بوند وبعضی بعینه ازهمان چیز دور بوند.

(۱) نه تضاد جوهری.

(۲) ثابت نیست علاوه براینکه تضاد درنسبتهای آنها است همین نسبت‌ها وتضادات آنها هم متبدل ومتعاقب‌اند

(۳) یعنی عودت وبازگشت او بنوع همان نسبتهای قبلی بود نه بالعدد زیرا درحرکات آنها تشخصات زائل میشود وهرانی «هوفی شأن»

(۴) یعنی عدهٔ ازآنها نسبت بیك چیز بانحاء مختلف نسبت تضاد دارند.

فصل هفدهم

گفتار در اسبابیکه صورت و مادت اول از آنها حادث می گردد

پس از ناحیهٔ طبیعت مشترکی که دراجسام سماوی میباشدوجود مادهٔاولای مشترك بین‌اجسام مادون فلك قمرلازم‌آید[1] و از ناحیهٔ اختلاف

(۱) بعد از بیان خصوصیات وجودی افلاك، نظام‌آفرینش جهان مادون افلاك را بررسی میکند.

خلاصهٔ سخن درباب خصوصیات وجودی افلاك این شد.

۱ـ جسم افلاك کری است ۲ـ متحرك بحرکت مستدیره‌اند ۳ـ افلاك کلی نه فلك‌اند که یکی محیط به همه و کلی‌تر است که فلك‌الافلاك است. ۴ـ منظور ازکلی، کلی منطبق برکثیرین نیست. ۵ـ حرکت شبانه روزی مستند به‌فلك‌الافلاك است. ۶ـ همهٔ افلاك دیگردریك حرکت متحرك به حرکت فلك‌الافلاك‌اند. ۷ـ بنابراین فلك ثوابت را یك‌حرکت بطیئی ویژه‌است ویکی‌حرکت سریع که به‌تبع فلك‌الافلاك است ۸ـ افلاك جزئی ۲۲ فلك‌اند که همه در افلاك سیارات هفتگانه‌اند وبنامهای ممثل، تدویر، مایل‌مدیر، حامل و.. نامیده میشوند. ۹ـ افلاك با اینکهٔ متباین با لذات‌اند متضاد با لذات نمی‌باشند. ۱۰ـ هر فلکی نوع منحصر درفرد است←

جواهر آنها وجود اجسام کثیر مختلف‌الجواهر لازم‌آید و از ناحیهٔ‌تضاد نسبتها و اضافات‌آنها، وجود صور متضاده لازم‌آید[۱] و از تبدل وتعاقب نسبتهای متضاده بر آنها[۲] تبدل و تعاقب صور متضادهٔ برهیولی و مادهٔ اولای جهان [دون فلك قمر] لازم‌آید و از حصول نسبتهای متضـاده و اضافات متعاندهٔ که از ناحیهٔ جملهٔ از اجسام سمـاوی نسبت بیك‌چیز در یك‌وقت بود. اختلاط و امتزاج موجوداتی که صاحب صور متضاده‌اند حاصل میشود[۳]. و از اقسام اینگونه امتزاجات مختلفه، انـواع بسیاری از اجسام [طبیعی] پدیدآید و از ناحیهٔ اضافات متکرره و متعاودهٔ آنها

→ ۱۱ــ تضاد در افلاك عرضی است نه‌جوهری. ۱۲ــ مکان در افلاك بمعنی حول است ۱۳ــ مامنه‌الحرکة‌عین‌ما الیه‌الحرکة است ۱۴ــ حرکات افلاك وضعی است چون مستدیر است. ۱۵ــ تضاد افلاك درنسبت‌های آنها است ۱۶ــ این نسبت‌ها گاه متکرر میشود. ۱۷ــ حـرکات افلاك بعضی نسبت به بعضی دیگر سریع‌اند و نسبت به حرکت تبعی خودکه از فلك‌الافلاك‌است همه یکسانند ۱۸ــ حرکات‌افلاك‌قسری‌نیست. ۱۹ طبیعت آنها مشترك است.

(۱) در اجسام مادی جهان ناسوت وجهان دون فلك قمر.

(۲) براجسام فلکی، چون نسبتهای متضادهٔ آنها چنانکـه بیان شد متبدل است.

(۳) درنسخهٔ مصحح آمده‌است الی‌ذات واحد فی‌وقت واحد من جماعة اجسام فیها..

درنسخهٔ خطی مجلس‌آمـده است فی جماعة اجسام منها اختلاط الاشیاء ذوات‌الصورالمتضادة.

درهرحال ددفصل قبل بیان‌شدکه ازناحیهٔ عدهٔ از اجسام سماوی نسبت‌بیك چیز دریکوقت نسبت‌های متضادهٔ بود مانند قرب. بعد و..

اشیائی که وجود آنها متکرر و متعاود شوند حادث میشود یعنی اشیائی که بعضی در مدت کوتاه‌تر متکرر و متعاودمی شوند و بعضی در مدت درازتر[۱] واز ناحیهٔ نسبت‌ها و اضافاتی که متکرر و متعاود نمی‌شوند و بلکه در وقتی از اوقات بدون سابقهٔ وجودی حادث میشونـد و بدون آنکه بعد از آن‌نیز حادث شوند[۲] آن‌گونه‌اشیائی‌حادث‌می‌شود که درعالم طبیعت برای یك‌مرتبه حادث میشود وهیچگاه تکرار نمی‌شود.

(۱) یعنی عین همان حالاتی که در اینگونه نسبت‌ها در افلاك هست. که قبلا بیان شد

(۲) بدون اینکه قبلا سابقهٔ وجودی داشته باشد.و یا بعداً متکرر‌شود.

فصل هجدهم

گفتار در مراتب حدوث اجسام هیولانیه

و بنابراین[1] نخست اسطقسات حادث شوند سپس اجسامی که مجانس ومقارن اسطقسات‌اندمانند بخارات و اقسام آن، مثل ابرها، بادها و سایر حادثات جوی و نیز مجانسات آنها که در اطراف و یا در تحت زمین و در آب ونار واقع‌اند[2] و دراسطقسات و در هریك از سایر این امور مذکوره[3] قوائی حادث میشود که بوسیله آن قوی خودبه‌خود و بدون‌محرکی ازخارج بسوی آن‌اشیائی متحرك‌می‌شوند که شأن‌آنهااین بود که برای آنها و یا بآنها[4] وجود یابند. ونیز درآنها[5] قوتهائی حادث

(۱) بنابرآنچه در فصل قبل ازعلل و اسباب نظام آفرینش عالم اجسام دون فلك قمر گفته شد.

(۲) اینهانیز درمرتبه‌نخست‌حادث میشوندالبته‌به‌تبع اسطقسات.

(۳) مجانسات ومقارنات آنها.

(۴) یعنی بوسیله آن‌قوی‌متحرك بسوی‌چیزهائی می‌شود که هدف‌غائی از وجود آنها آن‌چیزها بوده و یا بسوی‌چیزهائی که‌وجودآنها بآنها بود.

(۵) در اسطقسات ومقارنات آنها

می‌شود که بواسطهٔ آنها بعضی در بعضی دیگر تأثیرمی کند [فعل انجام می دهند] و نیز قوای دیگر حادث شود که بوسیله آنها بعضی‌متأثر از بعضی دیگر و پذیـرای فعل آنهـا می‌شوند و سپس اجسام سماوی در همهٔ آنها[1] و نیزبعضی ازآنها دربعضی دیگر[2] تأثیر میکند ودرنتیجه از اجتماع این افعال وتأثیرات که ناشی ازاین جهات بود. اقسامی بسیار از اختلاطات وامتزاجات ومقادیر مختلفهٔ غیرمتضاده ویا مختلفهٔ متضاده حادث میشود[3].

سپس ازآنها[4] وجود سایر اجسام‌لازم‌آید، بدین‌ترتیب که‌نخست بعضی از اسطقسات با بعضی دیگر مختلط می‌شوند پس‌از این اختلاط وجوداجسام کثیرهٔ‌متضاده لازم آیدسپس‌یکدفعه‌تنها بعضی‌ازاین‌متضادات با بعضی دیگر مختلطمی‌شوند و دفعهٔ دیگربعضی از متضادات بابعضی دیگرباضافه‌اسطقسات مختلطمیشوندکه‌البته این‌نوع اختلاط‌درمرتبه‌دوم وپس از نوع اختلاط، اول است.

از این‌گونه اختلاط نیز اجسام‌کثیرهٔ متضادةالصورحادث‌میشود.

(۱) حادثات ارضی بهرنحوی که حادث شده‌اند.

(۲) علاوه براینکه اجسام سماوی درهمهٔ حادثات ارضی‌تأثیرمیکندبعضی ازحادثات ارضی دربعضی دیگر نیز تأثیر میکنند.

(۳) عبارت متن همانطورکه مصحح گوید مضطرب است ونارسا کـه با توجه به نسخه‌ها ونسخه بدلها این طورمعنی شد منظور این است‌که همهٔ انواع کثیرهٔ موجودات حادث میشوند هم آنها که متضادند وهم آنها که متضادنیستند باستناد همان جهاتی‌که در افلاك است و افاضهٔ قوی میکنند باین اجسام‌وعناصر و این‌کثرات‌گاه مختلف غیرمتضادند وگاه مختلف متضاد

(۴) مراد اسطقسات وقوای آنها است‌که درصدر فصل‌گفته است.

و درهریك‌ازاین اجسام مختلطهٔ متضادة‌الصوره نیز قوائی حادث‌میشود که بواسطهٔ آنها بعضی دربعضی دیگر تأثیر و فعل میکنند و نیز قوائی درآنها حادث میشود که بواسطهٔ آنها متأثر از غیر خود شده پذیرای فعل اجسام دیگر میشوند و نیز قوائی حادث میشود که بواسطهٔ آنها بدون محرك خارجی خود به‌خود متحرك میشوند، و سپس هم اجسام سماوی مجددا درآنها تأثیر می‌کنند و هم بعضی در بعضی دیگر و هم اسطقسات درآنها تأثیر میکندوهم آنها در اسطقسات پس از اجتماع این افعال و تأثیرات به‌جهات مختلف، اختلاطات بسیار دیگری حادث میشودکه‌بواسطهٔ آن از اسطقسات و مادهٔ اولی فاصله وبعد زیادی‌حاصل میکند[1].

و همواره اینگونه اختلاطات یکی پس از دیگری حاصل میشود و ترکیب اختلاط دوم همواره از اختلاط ماقبل خود اکثر و بیشتر بود تاآنجاکه اجسامی حادث شودکه امکان اختلاط درآنها نبود. پس از اختلاط آن‌جسم دیگری‌حادث شودکه‌از لحاظ بعد وفاصله ازاسطقسات دورتر ازو بود پس در اینجا اختلاط متوقف میشود.

پس پارهٔ از اجسام از اختلاط نخستین حاصل شود وپارهٔ دیگر از اختلاط دوم وپارهٔ از اختلاط سوم وبعضی دیگر از اختلاط اخیر [آخرین اختلاط] پس معدنیات بواسطهٔ اختلاطی حادث میشوندکه‌هم

(۱) وبطورکلی اجسامی پدیدمیایدکه بسیار از اصول و عناصر اصلی فاصله دارند

درهرحال منظور این است‌که اجسامی حاصل‌می‌شود که بسیاری باعناصر اولیه فاصله دارد مانند. حیوان غیر ناطق وحیوان ناطق.

نزدیکتر باسطقسات بود وهم ترکیب واختلاط آنها کمتر بود و برتبت بسیار کمی از اسطقسات بعد و فاصله دارند و نباتات بواسطهٔ ترکیب واختلاطی زیادتر ازآنها حادث میشوند که هم ترکیب و اختلاط آنها زیادتر است وهم برتبت زیادتری ازاسطقسات بعد وفاصله‌دارند وحیوان غیرناطق باختلاط وترکیب زیادتری [نسبت به نبات] حادث میشود و تنها موجودی که از آخرین اختلاط حادث میشود انسان بود.

و در هریك ازین انواع، قوائی حادث میشود که بواسطهٔ آن خودبه‌خود و از قبل خود متحرك میشوند وقوائی دیگر که بواسطهٔ آن در غیر خود تأثیر وفعل کنند و قوائی که بواسطهٔ آن هم تأثیر غیررا در خود می‌پذیرد [وقبول اثر از غیر میکند] وهم فاعل در غیر بود[1] پس بالجمله موضوعات فعل آن سه‌نوع بود:[2] یکی آنچه تأثیر و فعل اودر آن اکثر بود. دوم آنچه تأثیر وفعل او درآن درحد اقل بود سوم آنچه متساوی بود.

و همین‌طور است قوای قابل که[3] پذیرای فعل غیر بود که گاه موضوع هرسه‌نوع فاعل بود.

یکی از آن‌جهت که فاعلیت او درآن‌درحداکثر بود دوم آنچه فاعلیت او در آن درحد اقل بود سوم آنچه‌فاعلیت اودرآن متساوی‌بود[4]

(۱) عبارت مضطرب است.

(۲) یعنی موضوعات فعل قوای فاعله سه بود یا سه نوع بود که در این صورت ضمیر فعله غلط است و یا فعل اجسام مراد باشد که درست است.

(۳) موضوعاتی که

(۴) این نسبت‌ها ومقیاسها نسبت‌فاعلیت به قابلیت و قابلیت به‌فاعلیت‌است.

و فعل هریك درهریك یا بدین نحو است که مرافد ومساعد بااو بود ویا بدین‌نحو است که مضاد باوبود. سپس اجسام‌سماوی باوجود فعل وتأثیر بعضی در [از اجسام طبیعی] بعضی‌دیگر درهریك از آنها تأثیر و فعل میکند[۱] [همراه تأثیرات و تأثرات خود درخود] باینکه با بعضی‌مرافدت ومساعدت‌می کند وبا بعضی مضادت‌و آنچه‌هم که‌مرافدت ومساعدت‌می کندگاه درزمان مرافد بود ودر زمانی دیگرمضادت کند و آنچه‌هم مضادت کندزمانی دیگر مرافد ومساعد او بود[۲].

و بدین‌ترتیب اقسام افاعیل در آنها، به‌افاعیل بعضی در بعضی‌دیگر مقترن شود پس از اقترانات آنها امتزاجات و اختلاطات بسیاری دیگر حادث میشود که بواسطهٔ آنها درهرنوعی از انواع، اشخاص‌مختلف بسیاری حادث میگردد پس‌اسباب وجود اشیاء مختلف طبیعی که درزیر اجسام سماوی قراردارند اینها بود.

(۱) یعنی اجسام سماوی علاوه برآن تأثیرات که خود اجسام طبیعی در یکدیگر دارند در اجسام طبیعی تأثیر میکند.

(۲) مرافد با تأثیر وفعل بعضی دربعضی بود درهرحال حالات مختلفی بخودمی گیرد.

فصل نوزدهم

گفتار در تعاقب صور برهیولی

نخست وجود اشیاء طبیعی براین جهات بود[1] پس هنگامیکه موجود شدند شأن و آنها این بود که باقی و دائم باشند ولکن چون قوام موجوداتیکه براین احوال بوند از ماده وصورت بود واز طرفی صورتها متضاد بوده و هرمادهٔ را این شأن بود که هم‌این صورت خاص و هم ضدآن برای آن حاصل شود، لاجرم‌برای هریك از این اجسام هم از جهت صورتش حق و اهلیتی بود و هم بواسطهٔ ماده‌اش، آنچه حق‌صورت او بود این است که برهمان وجودی که دارد باقی بماند و آنچه حق وشایسته مادت او است این است که متلبس بوجود دیگری شود مضاد با وجود فعلی که دارد. و چون ممکن نیست که این هردو وضع متضاد را باهم در یکوقت استیفاکنند بالضرورة

(۱) یعنی ازهمان‌آغاز آفرینش وجود اشیاء طبیعی با این جهات مذکوره ونسب و احوال آفریده شده‌اند که درفصل قبل گفته شد.

لازم‌است که یکدفعه و مدتی این را استیفا کند ومدتی آنرا[1] پس‌موجود شود ومدتی محفوظ‌الوجود بماند سپس آن وجود را از دست بدهد (تلف شود) وضدآن در او موجود شود[2] و سپس این وجود هم مدتی محفوظ‌الوجود و باقی‌ماند سپس تباه شده ضد آن موجود شود و این امر هموار تکرار شود زیرا نه‌وجود یکی از آن‌دو[3] اولی از وجود آن دیگر بود ونه‌بقاء یکی از آن‌دو اولی بود از بقاء آن‌دگر. زیرا هریك‌از آن‌دورا سهمی از وجود وبقاء بود.

ونیز چون مادهٔ واحدهٔ مشترك بین این‌دو ضد بود و قوام هریك ازاین‌دو ضدبآن بود و این مادهٔ مشترك بیکی از دوضد اولی ازآن دگر نبود و از طرفی دیگر ممکن نبود که آن مادهٔ مشترك در وقت واحد موضوع هردو ضد قرارداده شود بالضرورة لازم‌آیدکه‌گاهی این‌ضد بآن ماده اعطاء شود وگاهی آن‌ضد دیگروبین‌آن‌دوتعاقب حاصل‌شود[4] و بصورتی درآید که‌گویا برای هریك از دوضد بنزدآن دگر حقی بود وبنزد او چیزی بودکه‌آن غیر اواست[5] وهمین‌طور بنزدآن غیر[6] چیزی بودکه‌آن آن‌دگر است. پس‌گویا بنزدهریك‌ازآن‌دوحقی بودکه‌بایداز

(۱) یعنی مقتضای صورت را
(۲) صورتی ضد صورت اول.
(۳) دوصورت متضاد.
(۴) یکی برود وتلف شود و دیگری بدنبال‌آن آید.
(۵) یعنی مال آن دیگر است.
(۶) ضد دیگر

طرف هریك بهریك اعطا شود[1].

وعدالت در اینجا مقتضی است که مادهٔ این پدید آید تا صورت آن باو اعطاء شود ویا اینکه مادهٔ آن پدید آید تا صورت این باو اعطاء شود واین ماده‌بین آن‌دوصـورت متعاقب بود[2] پس بخاطر حـاجتی که باستیفاء حق و عدالت دراین موجودات بود شایسته‌نیست[3] که یك چیز علی‌الدوام بنحو واحد بالعدد همچنان باقی‌بماند پس بناچار بقاء ودوام آن درطول روزگار بنحو واحد بالنوع قرار داده شده است ودر بقاء واحد بالنوع تنها محتاج باین بودکه اشخاص آن نوع موجود شوند و مدتی باقی بمانند وسپس نابود شوند واز بین بروند واشخاصی دیگر از همان‌نوع جانشین‌آنها شود[4] واین وضع دائما به‌همین مثابه بود.

وبعضی از این اشخاص[5] همان اسطقسات بوند وبعضی دیگر از اختلاط آنها تکوین یابند و آنچه که از اختلاط عناصر پـدید میاید نیز بعضی از نوع اختلاطـی است کـه ترکیب آن زیادتر بود و بعضی

(۱) یعنی مثل اینکه هریك‌رابنزد آن دگر متعاکس‌أحقی است که‌باید اعطا کند درنسخهٔ خطی مجلس جملهٔ اخیر نیامده است.

(۲) گاه این صورت را بپذیرد و گـاه ضد آنرا. درنسخهٔ خطی مجلس: مادهٔ این پدیدآید تاآن وجود باو اعطا شودویا ماده آن‌پدید آید تا این‌وجود باو اعطا شود وبین آن دو تعاقب بود.

(۳) عبارت لم یکن است که اگر لم‌یمکن باشد بهتر است.

(۴) نظر فارابی در اصالت نوع وجامعه از اینجا بخوبی روشن میشود. درنسخه خطی‌مجلس آمده است که اشخاصی آن نوع به عینه درماده موجود شود ومدتی باقی‌بماندوسپس‌تباه‌شود واشخاص دیگر ازهمان نوع جایگزین آن شود.

(۵) که برشمرده شود

از اختلاطی که ترکیب آن کمتر بود.

اما اسطقسات پس مضاد ومتلف هریك از آنها تنها ازخارج آنها بود. زیرا درجملهٔ جسم آنها ضدی نبود[۱].

و اما موجوداتیکه از راه اختلاطی قلیل و ترکیبی ناچیز پدید آیند[۲] مضاداتی که در آنها است ناچیز و قوای آنها منکسر وضعیف بود[۳] و از همین جهت که مضاد متلف آنها فی‌ذاته ضعیف‌القوه بود[۴] وازاتلاف آنها ناتوان بودمگر به کمکی از خارج پس در حقیقت[باید گفت]مضادمتلف اینگونه مختلطات نیز ازخارج بود[۵]. واما آنچه ازراه ترکیب‌واختلاطی کمتر از آن موجود شود قهرا مضادات متلفهٔ آنها تنها از خارج بود و آنچه بواسطهٔ اختلاطی که ترکیب آن زیادتر بود موجود شود پس از جهت کثرت مضاداتی که در اوست و ترکیباتی که دارد. قهرا تضاد در او که ناشی از اشیاء مختلطه است ظاهرتر بود و قوای متضادهٔ در او قوی‌تر است و بعضی دربعضی دیگر همراه هم فعل وتأثیر میکنندزیرا چون اینگونه موجودات از اجزاء غیرمتشابه ترکیب یافته است‌مانعی

(۱) تا اینکه متلف ومضاد آنها در جوهرشان باشد.. نسخهٔ خطی اما اسطقسات پس مضاد ومتلف آنها ازخارج آنها بود زیرا درجملهٔ جنس آنها ضدی نبود.

(۲) درنسخهٔ خطی مجلس: از اختلاط وترکیبی کمتر بوجود آمده باشد

(۳) قوائی که درآنها است وکسر و انکسار کند.

(۳) درنسخهٔ خطی مجلس: وقواها منکسرة ضعیفة.

(۴) مضاد متلف آنها فی‌ذاته ضعیفةالقوه بود.

(۵) یعنی همانطور که‌مضاد متلف اسطقسات ازخارج بود مضاد متلف اینها نیز از خارج بود.

نیست که در ذات آنها تضاد بود[۱] و دراین‌صورت مضاد متلف آنها هم از داخل جوهر آنها بود وهم از خارج آنها همراه هم، آن‌نوع از اجسامی که مضاد متلف آنهااز خارج آنها بود خود از قبل نفس خود دائمادرتحلیل نبود مانند سنگ و ریك ونظائر آنهاکه تحلیل آنها ناشی از عوامل مضادهٔ خارجی بود و اماآن قسم دیگر مانند نبات و حیوان از راه‌عوامل‌مضادهٔ داخلی نیز که‌دارند متحلل می‌شوند[۲] و از این‌جهت است که هرگاه موجودی ازاین‌نوع موجودات برآن باشد که[۳] صورت آن مدتی پایدار بماند باید دائما بجای‌آنچه از جسم او تحلیل میرود بدلی جایگزین آن‌شود[۴] و چیزهائی دیگر جای آنچه ازو تحلیل‌میرود بگیرد[۵]. و ممکن نبود که چیزی بدل مایتحلل جسم آن واقع شودبدون آنکه متصل بدان‌جسم شود[۶].

(۱) درنسخهٔ خطی: ونیزچون اینگونه موجودات مرکب از اجزاء غیر متشابه بود مانعی نیست که درجوهر آنها تضاد بود.

(۲) علاوه برعوامل مضاده خارجی ازناحیهٔ عوامل مضادهٔ داخلی هم که دارد تحلیل‌می‌رود.

(۳) آمادهٔ آن باشد، خلقت آن باشد درنسخهٔ مصحح: ان‌کان شئی‌من- هذا مزمناً. درنسخهٔ خطی: ان‌کان شئی من‌هذامزمعاً:

(۴) بدل‌ما یتحلل. ظاهرجمله: ان‌یخلف بدلاً ممایتحلل جواب شرط باشد، بدلی جانشین شود.

(۵) درنسخهٔ مصحح بجای مزمعاً مزمناً آمده است. درنسخهٔ خطی او اشیاء یقوم‌مقام‌مایتحلل. درنسخهٔ مصحح. وانمایکون‌ذلك‌الشی‌ءیقوم‌مقام‌مایتحلل

(۶) درنسخهٔ مصحح. ممکن نبود چیزی جای مایتحلل را بگیرد وبه‌جسم او متصل شود مگراینکه ازآن‌جسم صورت موجودش خلع شود وصورت‌دیگری را برگیرد ومتلبس بدان شود.

و بدان جسم بپیوندد و مگر اینکه صورت موجود آن جسم خلع شود و بعینه مکتسی به‌صورت این جسم شود[۱] بدین طریق که آن جسم متغذی شده و غذاگیری کند (چون در اینگونه اجسام قوهٔ غاذیه و همهٔ امور معین این قوه قرارداده شده است) تا آن گاه که هرجسمی از اینگونه اجسام چیزی که مضاد با او بود به‌خود جذب نماید[۲] و درنتیجه آن ضدیت ازو منسلخ شود و بذاته آنرا قبول کند[۳] و همان صورتی که قبلاً متلبس بآن بوده‌است باو بپوشاند[۴] و تا آنکه این قوت نیز درطول مدتی خاص پایان یابد و ازین جسم آنچه قوهٔ جابره نتواند مثل آنرا جبران کرده و بازگرداند متحلل شده و تحلیل رود تا سرانجام آن جسم نیز تلف وتباه گردد[۵] و به‌سبب همین امر است که جسم از متلفات داخلی خود محفوظ

(۱) یعنی آنچه بعنوان بدل متصل به جسم میشود باید صورت خود را که تحت عنوان نوعی دیگر است رها کند ومتلبس به صورت جسمی شود که بدان می‌پیوندد.

(۲) یعنی جسمی که دارای این قوت است، درنسخهٔ خطی مجلس بجای یتغذی یتعدی آمده است که ظاهراً غلط است ومعنی عبارت با اصلاح این کلمه این‌میشود وبیان آن این است که این جسم متغذی شده زیرا در اینگونه اجسام قوهٔ غاذیه وهرچیزی که معین این قوه بودنهاده شده است.. تا آنجا که هرجسمی از این اجسام چیزی که مضاد با او بوده به خود جذب نماید پس این صورت ضدی ازومنسلخ شده وآنرا (چیزی که جذب‌شده است) بذاته‌قبول کند وصورتی که...

(۳) چون دراثر جذب ضدیت آن برداشته شده است.

(۴) متلبس بآن صورتی شود که صورت نوعیهٔ جسمی است که این امر جذب شده‌بدل ما یتحلل آن قرارمیگیرد.

(۵) درنسخهٔ مصحح تلف شود در او.

میماند[۱].

واما حفظ وپایداری آنها دربرابرمتلفات وعوامل مضادۀخارجی بواسطۀآلات و ابزای بود که برای آنها آفریده شده است[۲] که بعضی‌از آن‌آلات وابزارها در داخل جسم آنها بود وبعضی دیگر خارج‌ازجسم آنها بود[۳] وبنابراین در دوام وحفظ وحدت نوعی خود محتاج باین میباشند که اشخاصی دیگر جانشین «متلف‌منه» آنها شود[۴].

و این امر یا بدین‌صورت بود که همراه با وجود اشخاص‌اول[۵] اشخاص دیگری که وجوداً از جنس آنها بود حادث میگردد بطوریکه

(۱) یعنی نیروی جابره وبدل مایتحلل وقوۀ غاذیه تا سرانجام قوۀ غاذیه ونیروئی که بدل متایتحلل درست‌میکندپایان یابد وجسم کلاً تباه شود.

(۲) پس در داخل آنها گرچه عوامل مضاده ومتلفاتی وجود دارد و دائماً ازکالبد تحلیل میرودلکن قوۀ غاذیه خود نیروئی است که جبران مایتحلل میکندو آنچه‌ازبدن تحلیل میرود جبران میکند.

(۳) آلات و ابزاری که موجودات را و بوسیله‌خود حیوان وانسان را در برابر مضادات خارجی حفظ میکند بعضی مانند اعضاء بدنند که خود وسیله‌حفظ وحراست از عوامل مضاده‌اند وشاید منظور از آلات و ابزار کلی باشد و حتی شامل سلاحها نیزبشود. که آدمی را حفظ میکند.

(۴) درنسخۀ مصحح این طورآمده است ولکن درنسخۀ خطی پس‌ازبیان آلات و ابزاری که درخارج از جسم آنها بودگوید: وچون مرکب‌از اجزاء غیر متشابه بود مانعی نیست که در وجود او تضادی بود پس در دوام حدوث‌نوعی خود محتاج بوند باینکه اشخاص‌دیگز جانشین «متلف منه» آنها شودکه حادث میشود و قائم‌مقام «متلف‌منه» قرار بگیرد و این عبارت درست‌تراست از عبارت نسخۀ مصحح که‌این جمله تکرارشده است:

دربقاء وحدت نوعی خود محتاج باشخاصی باشند که جانشین متلف‌منه شود وجمله متلف‌منه مکرر شده است.

(۵) اشخاص موجود درآنها درحال حاضرودرهرحالی.

به‌محض اینکه اشخاص اول[۱] زائل و تلف شدند اشخاص دوم جانشین آنها می‌شوند و بطوریکه هیچ زمانی و آنی عاری از اشخاص نوع خود نبوند حال دراین موضع ومکان بود و یا در محل دیگر[۲] و یا باین صورت است که آنچه جانشین اشخاص اول میشوند بعد از زمانی که از زمان تلف‌شدن اشخاص اول بگذرد حادث شوند بطوریکه دراین بین زمانی باشد که چیزی از اشخاص آن‌نوع درآن فاصله موجود نباشد[۳] پس در پارهٔ از اجسام قوتهائی که بواسطهٔ آن‌شبیه نوعی آن‌موجودمی‌شود آفریده شده است و درپارهٔ از آنها آفریده نشده است، اجسامی که این قوت‌در آنها نهاده نشده است اشباه نوعی آنها راکه جانشین اشخاص تلف‌شده آنهاقرارگیرندتنها اجسام‌سماوی بوجود میآورند زیرااجسام‌سماوی‌تنها اموری‌هستند که‌دراین امر به‌اسطقسات‌وعناصر ترکیب کننده آنهامعاضدت میکنند[۴] و آن‌اجسامی که درآنها این‌قوت‌نهاده شده‌است یعنی قوتی که بواسطهٔ آن‌شبیه‌نوعی آنهامتکون‌می‌شود پس‌همین‌قوتی که‌برای آنهاهست

(۱) آنچه نیرویش تمام شده وباید منحل شود.

(۲) یعنی اشخاص دوم که جانشین میشوند درهمان محل تولید و حادث شدندیا درمحل دیگر.

(۳) درفاصلهٔ هرچه کم هم باشد جانشین آن موجود نباشد. این ظاهر عبارت است‌لکن منظور این است که اصولاً افراد آن درگذشت زمان پدید آیند وگرنه در داخل اشیاء قوت مایتحلل البته دربسیاری از چیزها هست. پس امور بر دوقسم‌اند یکی آنچه نیروی ایجاد بدل درآنها یعنی در داخل آنها هست که همراه با اشخاص اول جانشین بعدی آنها ساخته میشوند و دربعضی نبود.

(۴) پس وجود اینها مستند به عناصر خود با معاضدت و تأثیر اجسام سماوی بوده.

خودشبیه‌نوعی آنها راموجودمیکندوالبته باین‌قوت‌فعل اجسام سماوی و سایر اجسام دیگر نیز افزوده میشود[۱].

حال اقتران وافزوده شدن فعل‌اجسام سماوی باین‌باشدکه افاده وجود و اثرکند ویا باینکه ایجادتضادکند، البته نوع تضادی‌که‌کار آن قوت را باطل نکند وبلکه امتزاجی حادث کند ویا بواسطهٔ آن[۲] فعل و اثرحاصل از آن‌قوت‌معتدل شود و یا بمقداری‌اندك ویا زیاد [نه‌بمقداری که فعل‌آنرا باطل‌کند] اورا از اعتدال خارج‌کند.

پس دراین هنگام‌آنچه جانشین«متلف‌منه»بود از نوع آن حادث شود و همهٔ این امور[۳] یا بنحو اکثر بود ویا بنحو اقل ویابنحوتساوی. و بواسطهٔ همین‌وجه‌است[۴]که‌این‌جنس از موجودات همچنان باقی‌بوده و دوام یابند[۵].

و هریك از این اجسام را از جهت صورتشان حق و اهلیتی بود و ازجهت مادتشان نیز حق واهلیتی دیگر، آنچه حق صورت‌آنها بود این است‌که برهمان وجودی‌که دارند باقی بمانند وتباه نشوند وآنچه حق مادت‌آنها بود این‌است‌که وجود دیگری بپذیرند وبرای‌آنهاپدید

(۱) یعنی بازهم به مدد وکمك فعل اجسام سماوی و سایر اجسام دیگر خواهد بود.

(۲) ایجاد امتزاج

(۳) تأثیرات و افعال سماویات وقوای مضاده وقوای موجوده دراجسام برای تولید مثل.

(۴) بواسطهٔ اینکه از راه این عوامل قائم‌مقام تالف آن ساخته میشود. وبدل مایتحلل صادر میگردد.

(۵) نوع‌دیگراز موجودات یاهمهٔ موجودات.

آید وجودی که مقابل ومضاد با وجود فعلی آنها بود و عـدالت چنین ایجاب میکند که آنچـه حق واهلیت هر کدام است بآنهـا اعطا شده، استیفا کنند وچون ممکن نیست که در «آن» و وقت واحد حق‌هردوداده شود بالضرورة لازم آید که یکدفعه حق این اعطا شود و دفعهٔ دیگرحق آن‌دگر و بدین‌سبب یکی موجود میشود ومدتی محفوظ‌الوجودمیماند وسپس تلف میشود وجودی دیگری ضدآن برای اوحادث میشود واین وضع همچنان ادامه میابد[۱].

و آنچه وجودآنرا خفظ میکند[۲] یا قوهٔبود در همـان جسمی که صورت او درآن بود، یاقوتی بود درجسمی دیگر که‌آن آلت و ابزار مقارن او بود که درحفظ وجودش باو خدمت میکند[۳] ویا اینکه‌متصدی حفظ او جسمی دیگر بود که براو ریاست دارد[۴]. وآن یاجسم سماوی بود ویا جسم دیگری غیرآن ویا متولی حفظ ونگهـداری‌آن همهٔ این امور [بطور اجتماع] بود.

و نیز چون اینگونه موجودات متضاد بوند و قهـراً ماده هردو

(۱) گاهی حق صورت اعطا میشود وگاهی حق ماده. پس مدتی صورت باقی می‌ماند و زائل میشود وصورتی دیگر جانشین آن میشود یعنی خواست‌ماده و اهلیت وحق او اعطاء میشود.

(۲) برای همان مدت وجودصورت را حفظ میکند.

(۳) آلت و ابزاری‌بودکه مقارن اوشده است و بدو پیوسته است تا در حفظ وجود او خدمت‌کند یعنی هدف وغـایت آن چنین بـاشد مانند اعضاء و جوارح.

(۴) تسلطدارد.

ضدی از آنها مشترك بود[۱] پس آن مادهٔ که آنِ اين‌جسم است بعینه ماده آن‌جسم دیگر نیز بود و آن مادهٔ که آنِ آن‌جسم بودبعینه ماده این‌جسم نیز بود، پس به‌همین‌جهت چنین بود که‌گویا بنزد هريك از آن‌دوچیزی بود که از آنِ آن‌دگر است و بنزد آن دیگر نیز چیزی بود که از آن این بود پس گویا بنزد هريك برای هريك حقی بود [از این‌جهت] که باید حق هريك از نزد هريك بآن‌دگر واصل شود.

و مادهٔ که از آن چیزی دیگر بنزد غیرش بود[۲] یا نوع‌ماده‌ایست که روش وشأن آن این‌است که بعینه مکتسی و متلبس به‌همان صورت آن شود[۳] مانند جسمی که بواسطهٔ جسمی دیگر غذاگیری وغذاپذیری میکند[۴].

و یا مادهٔ بود که روش کار آن این بـود که مکتسی ومتلبس به‌صورت نوع آن شود نه به‌صورت‌شخصی آن به‌عینه[۵] مانند مردمـی که جانشین مردم گذشته شوند.

و عدالت در این‌گونه موارد ایجاب میکند کـه آنچه از مادهٔ آن

(۱) البته درصورت مقایسه کردن دوبدو... والا بیان شد که مادهٔ همه‌مشترك بود.

(۲) مادهٔ که عجالةً متلبس به صـورتی بوده و باید به صورتی دیگـر متلبس‌شود که درحقیقت مادهٔ او عجالةً بنزد این دیگر است.

(۳) درصورتی است که درداخل بدل سازی کند وقهراً همان صورت‌نوعیه را می‌پذیرد

(۴) که ماده آن جسم متغذی منه سرانجام صورت نوعیه متغذی را قبول میکند یعنی صورت شخصی آن را که تحت صور نوعی آن جسم به عینه است.

(۵) که متلبس به صورت نوعیه انسانی شوند

بنزد این بود یافته شود وبآن اعطاءگردد و آنچه از مادهٔ این بنزد آن‌بود یافته شود و باین اعطاءگردد[۱] وآنچه [قوتی که] بواسطهٔ آن، آن‌شیء [اشیاء] مادهٔ خودرا ازضدخود استیفاکرده برگیرد یا قوتی بوددرخود آن[۲] ومقترن بصورت‌آن درجسمی واحد[۳].

در این‌صورت آن جسم در آن‌آلت او بود و غیرمفارق بود و[۴] و یا اینکه قوتی بود در جسمی دیگر که در این صورت آن جسم آلت مفارق او بود که تنها در برگرفتن مادهٔ او را از ضدش باوخدمت می‌کند[۵] و قهرا قوهٔدیگری بوددراین جسم[۶] یا درجسمی دیگر که او را مکتسی ومتلبس به‌عین‌صورت اومی‌کند و یامتلبس به صورت نوع آن[۷]میکند.

(۱) این عبارت درفصل قبل وهم در ابتدای این فصل تکرار شده است درخود آن چیزی که بواسطهٔ آن قوت ضد خود را برگیرد چنانکه درنباتات و حیوانات

(۲) یعنی آن قوت درهمان جسم بود

(۳) یعنی همان جسمی که متصف و متلبس بآن صورت بود

(۴) درنسخهٔ خطی مجلس مقارن‌آمده است.

(۵) عبارت متن‌بطور اکل از قفا است منظور این است‌که نیروی داخلی این عملیات وتبدیلات وبدل‌سازی را انجام میدهد مثلا در نباتی‌که مورد تغذیه حیوان واقع میشود قوهٔ هست‌که حیوان میتواند بوسیله آن ماده خود را از آن برگیرد

(۶) یعنی درآن جسم‌که قوت تبدیل هست

(۷) پس از اینکه مادهٔ خود را به‌کمك‌آن دریافت کرد قوتی دیگر لازم است‌که باو صورت بدهد حال‌آن قوت دیگردرآن جسم باشد یا درجسمی‌دیگر در هرحال عبارت مندمج ومضطرب است.

و یااینکه یك‌قوت بود که این هردو کار کند[۱] و یا اینکه آن‌چیزی که حق اورا استیفا میکند جسمی دیگر بود که بـراو ریاست دارد[۲] از اجسام سماوی بود ویا غیر آن ویا اینکه این امر بسبب اجتماع وتعاون همهٔاینها انجام شود[۳].

وآن جسمی که مادهٔ جسمی دیگر بود[۴] یا دراین شـأن است که صورت اورا بالتمام استیفا کند ویا جزئی ازصورت اورا استیفاکرده باو می‌پوشاند و از اعطاء عزت او کوتاهی میکند[۵] [ناقص میگذارد] و آن‌جسمی که آلت خدمت به‌جسمی دیگر بود نیز بیکی‌ازاین‌وجوه آلت او بود[۶] زیرا یاآلیت او باین بود که صورت خودرا علی‌التمام اعطـاء می کندویااینکه[۷]اورامکتسی به‌مقدار ناچیزی‌ازعزت‌خودمی کندبه‌مقداری

(۱) بیان شد که قوت دریافت‌کننده ماده ضد یا درخود جسم بـود و یا درجسمی دیگر بعدگفت درهرحال درآن جسم که قوهٔ دریافت‌کنندهٔ ضد است‌چه خودآن جسم باشد یا جسمی دیگر باید قوهٔ دیگری باشد که بواسطهٔ آن اعطاء صورت شود پس در هر دوحال دوقوه لازم است اکنون‌گوید: گاه یك‌قوه باشد که هم ماده را دریافت‌کند وهم اعطاء صورت‌کند.

(۲) نه قوهٔ بود درخود آن جسم ونه قوهٔ بود در جسمی دیگر از اجسام ارضی بلکه چیزی دیگر فوق او وحاکم براو.

(۳) استفاده ماده از ضد و اعطاء حق‌هریك.

(۴) یعنی تبدیل بمادهٔ آن شود.

(۵) در این صورت‌که صورت تام وکامل باو اعطاء نکند خود متکامل شود ومرحله سیر تکاملی‌را طی‌کند.

(۶) درصورتیکه قوت دریافت کنندهٔ ماده و اعطاءکننده صورت در خود جسم نبود وبلکه درغیر بود.

(۷) نحوهٔ‌آلیت آن بیکی از دوحال بود.

که‌اورا ازماهیت وجودیش‌خارج نکند[1] مثل آنچه‌مولایان‌بندگان‌خودرا مکتسی به‌مقداری ازعزت وقدرت‌خود کرده و ازطرفی‌دیگر برسر آنان زده تا خوار وذلیل شوند وبآنان خدمت کنند[2].

(۱) در نسخهٔ خطی یذلوا آمده‌است و درست‌است. یعنی ماهیت معطی به‌عوض نشود، منقلب نشود.

(۲) درنسخهٔ خطی مجلس «ارعاة العبد» آمده است که ما سربندگان معنی کردیم منظوراین‌است که با وجود اختیاراتی که بآنها میدهند خودآنها راهم مورد سرزنش قرار میدهند وخوار و ذلیل میکنند تا احیاً خود را فراموش نکنند درنسخهٔ‌اصل: من ذراعه‌العبد.

فصل بیستم

گفتار دراجزای نفس انسانی وقوای او

پس هنگامی که انسان پدید آمد نخستین چیزی که در او موجود میشود قوتی بود که به‌سبب آن تغذیه میکند و آنرا قوت غاذیه نامند و بعد از آن قوتی که بواسطهٔ آن ملموسات‌را احساس کند[1] مانند حرارت وبرودت وسایر اینگونه امور و قوتهائی که بوسیله آنها ،طعمها،بویها، آوازها، رنگهـا وهمه مبصرات مانند شعاعـات حس میشود. و همراه حواس قوهٔ دیگری حادث میشود که‌بواسطهٔ آن نزوع بسوی آنچه حس میکند حاصل‌میشود که او را مشتاق بدان میکند و یا مکره و بـی‌میل ازو[2].

(۱) بنابراین قوهٔ بساوائی قبل ازهمه است گـرچه تقدم آن دلیل برتقدم طبیعی آن نیست.

(۲) قوهٔ نزوعیه، قوهٔ که گروش میدهد انسان را درجهت امور مثبت یا منفی، قوهٔ که پس از احساس، تصور، ایجاد شوق وعلاقـه میکند در انجام آن و یـا ایجاد بـی‌میلی و خـودداری از انجام آن کار میکند در هرحال در—

و بعدازاین، قوت دیگری دراو حادث شود که بواسطهٔ آن هرچه از محسوسات در نفس او مرتسم شود پس از غیبت از مشاهدهٔ حواس همچنان آنها را حفظ میکند و این‌قوت، قوت متخیله بود و این قوت است که بعضی از محسوسات را با بعضی دیگر ترکیب کرده وبعضی را از بعضی دیگر تفصیل [جدا] میکند.

آن‌نوع ترکیبات وتفصیلات مختلفی که بعضی درست و بعضی نادرست بود وبدین قوت نیز نزوعی بسوی آنچه تخیل میکند مقترن بود[1] وبعد از آن دراو قوهٔ ناطقه حادث میگردد، آن قوتی که بواسطهٔ آن اورا امکان تعقل معقولات حاصل میگردد وبواسطهٔ همین‌قوت‌است که بین امور زشت وزیبا امتیاز میدهد و از صناعات و علوم بهره‌مند میگردد[2]

→ مقدمات فعل گفته شده است. که نخست تصور امری بسود و نسبت مقایسه و سنجش‌منافع ومضار آن وپس ازآن‌میل مؤکه بطرف فعل و یا بطرف ترك حاصل میشود. آن میل مؤکد و یا شوق. قوهٔ نزوعیه و یا ناشی از قوهٔ نزوعیه است...

(۱) یعنی قوت نزوع. درنسخهٔ خطی مجلس آمده است که: و این همان قوت متخیله بود وبواسطهٔ همین قوت است که محسوسات بعضی با بعضی دیگر ترکیب میشوند وبعضی ازبعضی‌جدا میشود.

(۲) آن قوتها که اندرتن ما است سه‌جنس است یکی‌جنس قوت نفسانی و دیگر قوت حیوانی و سه دیگـر قوت طبیعی، قـوت نفسانی سه بخش است ۱ــ مدبره ۲ــ حاسه ۳ــ محرکه یعنی قوتی که اندام را از روی اراده بحرکت درمیاورد، قوه مدبره نیز برسه‌بخش است ۱ - قوت متخیله ۲ــ قوت مفهمه ۳ــ قوت مذکره. قوت حاسه نیزپنج قسم است. (قوای پنجگانه ظاهری). قوت حیوانی دوگونه است یکی را فاعل خوانند و دیگر را- ←

و بدین‌قوت نیز نزوعی [قوهٔ نزوعیه] مقترن بود که اورا بسوی آنچه تعقل میکند گروش دهد.

پس قوت غاذیه دوقسم بود یکی از آنها قوت [غاذیه] رئیسه بود ودیگر قوائی که دایه‌ها و خدام آن بوند[1].

قوهٔ غاذیهٔ رئیسه ازبین سایر اعضاء بدن در دهن بود[2] و دایه‌ها وخادمان آن درسایر اعضاء بدن پراکنده بوند وهرقوهٔ از جنس دایه‌ها

←منفعل، قوت حیوانی فاعل آنست که انقباض و انبساط دل وشرایین بوی بود، قوت منفعل منشأ خشم، ستیز وغلبه است...

قوت محرکهٔ اعضاء ازدماغ و یا از نخاع پدید آید که بدنبال آن عضله حرکت کند وعضله وتر را بخودکشد و وتر استخوان را بخودکشد تا اندام بجنبد ازهدایةالمتعلمین، ابوبکر ربیع بن‌احمدالاخوینی البخاری، مشهد۱۳۴۴ ص ۱۰۱، ۱۱۲

(۱) قوت‌طبیعی بدو بخش تقسیم میشود یکدسته خادم‌اند ودستهٔ دیگر مخدومند، قوای خادمه دوقسم بود یکی خادم محض و دیگر نسبی و اضافی.

درتکوین تن انسان قوت مربیه خادم قوت مصورهٔ اول و دوم بود و خود این قوت مربیه نیز مخدوم قوت حافظه بود و این دوقوت را (مربیه وحافظه) چهار قوت دیگرخدمت کنند که عبارتند از: جاذبه. ماسکه. هاضمه و دافعه‌است. فعل‌قوت عبارت ازفعل این‌چهارقوت‌است.

قوت مصورهٔ اول نیز خادم قوت مولده است، قوهٔ مغیرهٔ اول نیز خادم قوهٔ مصوره اول است وقوت مغیرهٔ اول خادم قوت مصورهٔ اول بود وقوت مربیه خادم قوت مغیرهٔ دوم بود، قوت جاذبه خادم قوت‌مربیه بود.

قوهٔ حافظه خادم جاذبه است و قوتهای‌جاذبه،ماسکه،هاضمه‌ودافعه‌نیزخادم همهٔ این قوتهابود ازهدایةالمتعلمین ص ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۴.

(۲) درنسخهٔ خطی‌مجلس آمده است که قوهٔ غاذیه‌رئیسه ازبین سایراعضاء بدن درقلب بود.

وخدمتگذاران درعضوی ازسایر اعضا کالبداند.

قوهٔ غاذیه رئیسه بالطبع مدبر سایر قوی بود وسایر قوی خود را متشبه بدان[۱] کرده ودرکارها و افعال خود ازهدفی تبعیت میکنندکه غرض بالطبع رئیس آنها بودکه واقع در دل بود[۲] مـانند معده، کبد و طحال و آن اعضاء دیگری که خادم اینها بوند. واعضائی که خادم این قوای خادمه بوند[۳] وآن اعضای دیگری که نیز خدمتگذار اینهابوند[۴]

زیراکبد عضوی است که هم رئیس است و هم مرؤس، مرؤس دل بـود و رئیس زهره‌وکلیه و اعضائی دیگر نظائر آن‌دو بـود و مثانه خادم کلیه و کلیه خادم کبد و کبد خادم قلب‌اند وسایر اعضاء نیز برهمین نسق و وجه بوند[۵].

و در قوهٔ حاسه نیز رئیسی بود و دایه‌ها وخدامی. دایه‌های آن حواس پنجگانهٔ مشهور بنزد همه بودکه در دوچشم و دوگـوش و در سایر اعضاء ویژه خود پراکنده بود و هریك از این‌قـوای پنجگـانه، محسوس ویژهٔ خود را ادراك میکند، وقوت رئیسهٔ آنها آن بودکه محل

(۱) در نسخهٔ خطی‌مجلس: وسایر قوی در افعال خود از غـرض بالطبع رئیس خودکه واقع درقلب است پیروی‌کنند.

(۲) یعنی آن هدفی‌که غرض رئیس‌آنها است‌که آنهم در دل است.

(۳) خادم خادم‌اند

(۴) خادم خادم خادم

(۵) و سرانجام همهٔ قوای‌آدمی خادم یك نفس‌اند. هرگاه نفس انسانی توجه به بعضی از قوا کند ازتصرف در دیگران بازمیماند. ؟ ص ۳۳۵

اجتماع تمام مدرکات به حواس پنجگـانه است[۱] و بدان مـاند که این حواس پنجگانه همهٔ خبردهندگان و منهیان وجاسوسان قوت رئیسه بوند و بدان ماندکه اینان همه اصحاب اخبار او بوندکه‌هریك متصدی‌جنسی از اخبار باشد و ویژهٔ اخبار ناحیه از نـواحی مملکت بود[۲] و قـوت رئیسه آنها بسان پادشاهی بودکه بنزد او همهٔ اخبار نواحی مملکت از طرف اصحاب اخبار اوگردآید، محل قوت رئیسه این حواس نیز در قلب بود.

و قوت متخیله را دایه وخدامی نبود پراکنده دراعضاء دیگر و بلکه آن یك‌قوت بود و آن نیز در قلب بود وکار او حفظ محسوسات بود بعـد از غیبت از حس، این قوت بالطبع حاکم بـرمحسوسات و متحکم بر آنها بود[۳] زیرا همین‌قوت است‌که هم بعضی از محسوسات را از بعضی دیگر تجرید و جداکرده و هـم بعضی را با بعضی دگـر پیوند داده تـرکیب میکند بنوع ترکیبات مختلف[۴] که در پـارهٔ ازآن ترکیبات اتفاق می‌افتدکه موافق با چیزهایـی بودکه محسوس بـود و بواسطه حواس دریافته میشود و دربعضی مخالف با محسوس بود.

اما قوهٔ ناطقه را از نوع خودش در سایر اعضاء نه‌خدامی بود و نه دایه‌هائی وبلکه نوع ریاست او ریاست فائقه بود برسایر قوی یعنی

(۱) باصطلاح نبطاسیا یا حس مشترك که ازپنج مجری در او مـدرکات سرازیر شده جمع میشود.

(۲) یا مملکت تن

(۳) برآنها تحکم دارد.

(۴) مختلفة الاجزاء

قوت متخیله وقوهٔ رئیسهٔ از هر جنسی که در او هم ریاست بود و هم مرؤسیت[۱] بنابراین قوهٔناطقه‌رئیس قوهٔمتخیله و رئیس‌قوهٔ حاسهٔ رئیسهٔ حواس بود ورئیس قوهٔ غاذیهٔ رئیسه بود.

قوهٔ نزوعیه عبارت از قوتی بود که بواسطهٔآن اشتیاق به چیزی یا تنفر واکراه از چیزی حاصل میشود[۲] پس این قوت خود قوهٔرئیسه بود و اوراخدمتگذارانی بود واین همان‌قوهٔ بود که ارادهٔ وابسته‌باو و بواسطهٔ اواست زیرا اراده عبارت ازگروش و اشتیاق به‌مدرك و یاتنفر و روگردانی از آن بود[۲]حال این اشتیاق و توجه و یا ناخوشایندی و تنفر ناشی از احساس و حس بود و یا ناشی از تخیل و یا بواسطهٔ قوهٔ ناطقه‌بود، که حکم می کند در آنها که باید انجام شود و یا باید ترك شود. و نزوع گاه بسوی علم به‌چیزی بود و گاه بسوی عمل به چیزی[۳] حال عملی که به‌وسیلهٔ همهٔ بدن انجام شود یا به‌عضوی از اعضاء

(۱) منظوراین است که چندقوهٔ ناطقه نیست که بعضی‌مرؤس باشندبعضی رئیس‌پس قوای ناطقهٔ متعددی‌وجودندارد که‌خدام ورواضع باشند،نسخهٔ‌مصحح مضطرب است درنسخهٔ خطی مجلس آمده است که: قوهٔناطقه را از نوع خودش درسایر اعضاء خدام ورواضعی نبود درحال‌که هریك ازقوای دیگر را هم‌رئیس بود وهم مرؤس از نوع خودش، پس قوهٔ ناطقهٔ رئیس‌قوهٔ متخیله و رئیس قوهٔ رئیسهٔ حواس و رئیس قوهٔ غاذیه رئیسه بود.

(۲) درنسخه مصحح آمده‌است که: قوهٔ نزوعیه قوهٔ بود که مشتاق به‌چیزی شود یا از او مکره‌گردد.

(۳) یعنی گروش‌به دانش باواست یعنی قوت نزوعیه تنها متوجه ومشتاق به دانش به‌او است یا متوجه به عمل است که از اینجا مردان‌کار و مردان علم ممتاز میشوند

آن[۱] و بالاخره نزوعها وگروش‌ها نیز بواسطهٔ قوهٔ نزوعیهٔ رئیسه بود، و اعمال وکارهای بدنی بواسطهٔ قـوتهائی بودکه خادم قـوت نزوعیهٔ رئیسه‌اند واین قوی در اعضائی که‌آماده ومهیای انجام اینگونه کارها وافعال‌اند پراکنده بوند.

که ازجمله، اعصاب وازجمله،عضلاتی است‌که ساری دراعضاء بود[۲]آن اعضائـی‌که بوسیله‌آن افعال و کـارهائی‌که نزوع وگـردش

(۱) انواع علاقه‌ها به صنایع‌ازاینجا ناشی میشود، درنسخهٔ خطی‌مجلس: واعمال بدنی بواسطهٔ قوای نزوعیه بود. کلمه رئیسه ندارد.

(۲)درنسخهٔ خطی مجلس: سایغ در اعضاء و درنسخهٔ مصحح سایـر در اعضاء بود.

عضله جسمی بود از گوشت سرخی و از اعصاب مرکب چنانکه‌گوئی تـاه‌های بسیار بیك جای جمع‌کردندی چون ریسمانی که یك تاه آن ازگوشت ویك‌تاه دیگر از عصب، عصب چون نزدیك بدماغ ونخاع باشد نرم است وهرچه دورتر ازآنها بود سخت‌تر بود وچون به عضله برسدکاملا سخت وسفت شود.

هرگاه انسان یا حیوان بخواهدکه یکی از اندامش حرکت‌کندآن‌عصب که از دماغ یا ازنخاع آمده است جمع‌تر ومنقبض‌تر شود وحرکت حاصل‌شود، عمل عضله جنبانیدن و ایجاد حرکت ارادی است و هرعضوی‌که دارای حرکات مختلف است او را عضلات مختلف است مثلا هم بطرف بـالا وپائین وچپ و راست حرکت‌کندو. چهار عضله دارد، هدایةص ۶۵

اعصاب سه نوعند، دستهٔ دارای حس‌اند ولکن متحرك نمی‌بـاشند، دستهٔ که دارای حرکت‌اند وبی‌حس‌اند، دستهٔ که نه‌حس دارند ونه‌حرکت. دستهٔ که دارای حس‌اند و حرکت ندارند و یا کمی دارنـد اعصاب نرمند و دستهٔ کـه متحرکند و بی‌حس و یا کم حس اعصاب سخت بوند، دستهٔ‌که نه حس دارند و نه‌حرکت رباطات یاپیوندهای مفاصلند، این اعصاب از سه‌محل مختلف می‌روبند. مبدء اعصابی که حس دارند و حرکت ندارند مقدم دماغ است و مبدء←

حیوان و انسان بسوی آنهـا است انجام میشود و این اعضـاء مانند دو دست، دوپا، و سایر اعضائی بـود که ممکن‌است که متحرك بالاراده شوند، پس اینگونه قوتها که دراینگونه اعضاءاند همه آلتهای جسمانـی وخادم قوهٔ نزوعیهٔ رئیسه‌اند که درقلب است.

وعلم به‌چیزی گاه بوسیله قوهٔ ناطقه بود و گاه‌بوسیله قوهٔمتخیله وگاه باحساس.

پس هرگاه نزوع و گروش بطرف دانش به‌چیزی بـود که باید بواسطه قوهٔ ناطقه مدرك شود پس فعلی که بوسیلهٔ آن‌مشتاق‌الیه‌حاصل می‌شود عبارت از قوهٔ دیگری بود در قوهٔ ناطقه که قوت فکـریه‌است وآن قوتی است که فکر ورویت وتأمل واستباط بآن بود[۲].

←اعصابی که متحرکند و بی حس مؤخر دماغ است یـا نخاع یعنی پشت ماژه و منبت اعصابی که دارای حس بود وحرکت نبود کـه او را وتر هـم خوانند مـؤخر دماغ یعنی مهرهٔ آخـرین مغز است. امـا رباطات را چنانکه ذکـر شد نـه حس است و نه‌حـرکت، منافع اعصاب سه چیز است ۱ـ حس ۲ـ حرکت ۳ـ نگهداری و استواری پیوندها (از هدایه ص ۵۱،۴۹)

(۱) حاصل ازاین نزوع است که بطرف قوه ناطقه‌است، درنسخهٔمصحح اضطرابات زیاد است از روی نسخهٔ خطی مجلس این قسمت ترجمه شد.

(۲)قوت‌نفسانی‌دونوع‌است. یکی‌قوت‌حس‌است‌ودوم‌قوت‌حرکت،وقوت حس‌نیزدونوع‌است‌یکی‌راحس‌ظاهرگویندودوم‌را حس‌باطن،حس‌ظاهرپنج‌است. وگروهی گفته‌اند حس ظاهرهشت است ازبهرآنکه نزدیك ایشان‌چنانست که این‌چهار کیفیت‌یعنی‌سردی،گرمی،نرمی‌ودرشتی‌هریکی‌بقوتی‌دیگراندریابند...

وحس باطن قوت نفسانی را گویند و این قوتی است که صورت چیزها را با معنی آن اندریابند چنانکه‌گوسپند صورت‌گرگ و رنگ وشکل او اندریابد و از صورت او معنی درندگی و دشمنی که محسوس نیست اندریابد و این حس باطن نیز پنج است ۱ـ حس مشترك. که یونانی‌قطاسیا (نبطاسیا) گویند.←

و هر گـاه نزوع متوجه به‌علم به‌چیزی بود که بـواسطه احساس مدرك شود آنچه بواسطهٔ آن نیل بآن‌امر حاصل میشود مرکب از دوفعل بود یکی فعل بدنی و دیگر فعل نفسانی‌مثل آنچه رویت آن مورد اشتیاق واقع‌می‌شود که‌بواسطهٔبالا بردن‌پلك‌های چشم و محاذات ابصار خودرا بطرف آنچه مشتاق برؤیت آن هستیم حاصل میشود وهرگاه آن‌چیزاز ما دور بود بناچار بسوی او رویم واگر در برابر او مانعی بود آنرا با دست‌های خود برطرف میکنیم[۱] که همهٔ اینها افعال بدنی‌بود ولکن خود احساس، فعل نفسانی بود[۲] وهمین‌طور است‌وضع‌درسایر حواس.

←دوم قوت متخیله و بنزدیك طبیبان این هردو قوت یکی است وبنزدیك حکما هر یکی قوتی دیگر است اما حس مشترك...

سوم قوتی است که آنرا مفکره گویند ومعدن آن یك نیمهٔ پیشین است از تجویف میانین از دماغ... چهارم قوت واهمه است وقوهٔ مفکره آلت او است‌و حیوان بدین قوت حکم کند که گرگ دشمن است. فرق این قوت با خیال آنست کـه خیال صورت محسوس نگاهدارد و این قـوت از شخص محسوس معنی نامحسوس بشناسد. وقوت پنجم حافظه است که مذکره هم‌گویند ومعدن آن‌نیمه پیشین است از تجویف بازپسین از دماغ و او چون خزینه است...

وگفته‌ایم که وهم ازچیزهای محسوس‌معنی نا محسوس بشناسد وحکم‌کند که...وآلت‌این‌قوتها‌عصب‌است که‌به‌عضلها پیوسته است‌وگذر اواندر این‌عصبها است‌واز عصب به‌عضله رسدوآنرا به‌جنباند (از ذخیر. تهران ۱۳۴۴ ص۲۱۱)

(۱) دربرابر چیزی‌که باید مرئی شود یا دربرابر بینائی وچشم.

(۲) پس دانشهای احساسی بوسیلهٔ افعالی‌که مرکب ازفعل بـدنی وفعل نفسانی است حاصل میشود. بدین ترتیب کـه مقدمات آن با فعل بدنی است و خود احساس فعل نفسانی است

البته عبارت متن مضطرب ونارسا است. مصحح نیز آن را مضطرب‌دانسته←

و هرگاه مشتاق‌الیه قوهٔ نزوعیه تخیل‌چیزی‌بود[۱] این‌امر از وجوهی چند حاصل میشود[۲] یکی آنکه بواسطهٔ فعل قوهٔ متخیله رأساً انجام میشود[۳] مانند تخیل امری که متوقع و مورد امید باشد در آینده و یا تخیل چیزی که‌بگذشته‌است[۴] و یا از روی حصول چیزی که‌قوهٔ متخیله‌ترکیب کرده‌است، و برساخته اوست. دوم آنچه از ناحیه‌احساس چیزی وارد برمتخیله‌می‌شود[۵]. پس از راه‌این [امرمحسوس که وارد برقوهٔ متخیله‌شده است] امری‌ترسناك و یا مأمول‌ومتوقع‌متخیل‌شود[۶] یابواسطهٔ آنچه از فعل قوهٔ ناطقه وارد براوشود،پس[درهرحال]قوای‌نفسانی‌عبارت‌ازاینها بوند.

← است‌لکن در هرحال مطلب روشن است وجمله «مثل آنچه» درمتن کلمهٔ فی دارد که مصحح زائد دانسته است باستناد نسخه ۶.

(۱) و اذا تشوق تخیل شئی‌ما. گروش وتشویق نزوع متوجه به‌علم‌تخیلی ومدرکات خیالی بود، تشویق قوهٔ نزوع متوجه به مدرکات تخیلی باشد.

(۲) یعنی تخیل وعلوم ومدرکات تخیلی.

(۳) یعنی نفس انسان این‌کار را بواسطهٔ قوهٔ متخیله انجام میدهد.

(۴) که رأساً خود قوهٔ متخیله اینگونه تخیلات را انجام میدهد. بدون آنکه استمداد از حواس‌گرفته باشد.

(۵) که استمداد از قوهٔ‌حساسهٔ ازحواس گیرد.

(۶) که از این امر تخیل او متوجه امری ترسناك یا مورد آرزو شود. برای او تخیلی باین امور حاصل شود از ناحیهٔ آن محسوس وارده.

فصل بیست‌ویکم

گفتار دراینکه‌چگونه همهٔ این‌قوتها واجزاء، نفس واحده‌شوند

پس قوهٔ غاذیهٔ رئیسه‌شبیه مادهٔ قوهٔ حاسهٔرئیسه است و حاسه صورتی بود در قوهٔ غاذیه و حاسهٔرئیسه شبیه‌مادهٔ متخیله‌است ومتخیله صورتی‌بود درحاسهٔرئیسه. و متخیلهٔرئیسه شبیه مادهٔ ناطقهٔ رئیسه‌است[1]

(۱) قوت حیوانی یکنوع‌است‌و کاراو آنست که‌قوت‌زندگی‌وقوت‌حرارت غریزی‌را که‌مرکب‌ازحس‌وحرکت‌است بهمهٔ‌تن میرساندو آنچه ازین‌قوت‌بدماغ رسد اندروی‌پذیرابی حس وحرکت شود و از وی بهمهٔ تن رسد ومعدن ایـن قوت دل است و آلت او شریانها است که از دل رسته است و اندر همهٔ تن پراکنده شدست. وقوت نفسانی سه است، حس حرکت وقوت تمیز که معدن آنها دماغ است و آلت آنها عصبها است که از وی رسته است و ازنخاع که خلیفه اوست اندر همهٔ تن پراکنده است.

قوتهای طبیعی بعضی‌خادمند وبعضی مخدومند... مخدوم دوجنس است یکی تصرف اندر غذا کندکه بقای شخص بدو است و این دونوع است‌یکی را قوت‌غاذیه‌گویند ودوم را قوت نامیه و جنس دوم تصرف غـذا از بهر تولد فرزند کند که بقاء نوع بدانست و این نیز دونوع است یکی را قـوت مولده گویند و دیگر را قوت مصوره. اما قوت غاذیه یعنی قوت پرورنده‌قوتی←

و ناطقه صورت متخیله بود و اومادهٔ قوای دیگر نبود و بلکه صورت همهٔ صورتهائی بود که متقدم بر آن بود.

و اما نزوعیه تابع حاسهٔ رئیسه[1] و متخیله و ناطقه است بدانسان که حرارت حاصل در آتش تابع چیزی است که تجوهر نار بدان بود[2] بنابراین قلب عبارت از عضو رئیسه ایست که هیچیك از اعضاء دیگر بدن براو ریاست ندارند و بدنبال آن[2] دماغ بود زیرا دماغ نیز[3]

←است که غذارا ازحال خویش بگرداند ومانند اندامها کند تا بعوض آنچه ازهر یکی به تحلیل خرج شده باشد بایستد... قوت غاذیه، قوت نامیه را خدمت کند وغذا راباندامها رساند تا نامیه کار خویش کند. کار قوت غاذیه...

رجوع شودبه‌ذخیرص ۲۰۳. درنسخهٔ‌خطی‌مجلس بدین ترتیب آمده‌است غاذیهٔ رئیسه شبیه مادهٔ قوهٔحاسهٔ رئیسه است وحاسه صورتی بود درغاذیه و وحاسهٔ رئیسه‌مادهٔ متخیله‌بوده ومتخیله صورتی‌بود درحاسهٔرئیسه وناطقه‌صورتی بود در متخیله وخود مادهٔ قوت دیگر نبود پس صورت هرصورتی بود که متقدم برآن بود (یعنی صورت صورتها است). صورت. جماد. نبات. حیوان و انسان است.

(۱) یعنی حس مشترك

(۲) نوع تابعیت او این طور است که حرارت تابع‌آتش است یعنی جزء لاینفك است. بطورکلی فارابی درباب قوی، قوهٔ پائین‌تر را بمانند مادهٔ قوهٔ بالاتر میداند که محیط باو است بنابراین حاسه بدون غاذیه و عاقله بدون حاسه وغاذیه‌ممکن‌نبود دراجزاء مختلف جسم نیز همین ترتیب را معتقداست. مصحح.

(۲) درمرتبهٔ ریاست بعدی از لحاظ رتبت بدنبال او است.

(۳) شکل دل مانند صنوبراست یا صنوبری الشکل است و دارای دو جوف است یکی بطرف راست و دیگر بسوی چپ که‌منبت شرایین طرف چپ آن بود، ازاین جوف منافذی بطرف جوف راست باز است. و درجوف راست←

عضو رئیسه بود و لکـن ریاست او ریاست اولیه نبود و بلکـه ریاست ثانویه بود، چه‌آنکه از یکطرف مرؤس دل بود و از طرف دیگررئیس اعضاء دیگر، زیرا وی فی‌نفسه خادم‌دل بود وسایر اعضاء خادم‌وی‌بوند برحسب‌آنچه مقصود بالطبع قلب بود[۱] ومثل دماغ عیناً مثل صاحبخانهٔ

← خون بود و در جوف چپ باد یعنی روح حیوانی، جوف راست آن دو دهانه دارد که در برابرآنها پردهٔ وجود دارد، یکی از این دو دهانه وسیله جـریان خون ازجگر باو بود ویکی دیگر معکوس آن، جوف طرف چپ نیز دودهانه داردکه بواسطهٔ یکی هوا ازشش وارد آن شود ویکی دیگر منبت شراین‌است، شراین را دو طبقه بود و آن‌رگ که از دل به شش رود دارای یك طبقه است. درهرحال‌این‌شراین‌ازدل بطرف‌شش آیندودرشش پراکنده‌شوند و آنرا گرم کنند وغذادهند وقسمت دیگر ازشراین که‌سطبرتراست دارای دوطبقه‌است وچون‌این شراین ازدل بیرون آیند بدوشاخ شوند، یك شاخ از وی به‌جوف‌راست فرود آیدوآنهم بدوشاخ‌شود یك شاخ همانجابماند ویك‌شاخ ازوی‌به تنهٔ‌دل‌پراکنده شود وگرد همهٔ دل‌بگردد وباز دیگربار بجوف‌راست آید و... هدایة.. ص ۶۷

دماغ‌که ورا مغزسر گویندجسمی است مرکب از اورده (اورده ــ رگهای ناجهنده است) وشراین و اصل وی از شراین شبکی است وجـرم وی جسمی است سپید... ومیان این جسم مرکب از اورده وشراین‌است و این جرم سه‌بطن دارد و هربطن بدو قسم است یکی براست ویکـی به چپ کـه بطون و اجواف خوانند ومغزسر مقسوم شود به دو قسم راست ومغزسر را دو فزونی است بسوی پیش‌که مانند دو سرپستان زنانست وحس ششم یعنی آگاهی بـوئیدن بدین دو حلمه بود و انـدرین دوجوف پیش جای تخیل بود یعنی خیال بستن ــ رجـوع شود به هدایه ص ۷۲، ۷۳

(۱) خادم‌بودن سایرقوتها نسبت به‌دماغ درجهت انجام غرضها وهدفهای قلب است پس دماغ واسطه است و رئیس دوم است‌که هرچه دل بگـوید هم خود انجام میدهد وهم اعضاء دیگر که مرؤس اویند.

انسان بود[۱] کـه خداوند خـانه فـی‌نفسه بـه‌او خدمت کند[۲] و سایـر اهل‌خانه بوی، که خدمت هردو برحسب خواست آن انسان بود درهر دو امر[۳].

بدان‌سان که گویاجانشین وقائم‌مقام ونایب‌مناب او بود وتبدیلاتی که درامکان وحوصله رئیس نبود او انجام می‌دهد و او متولی خدمت قلب بود[۴] درشریف‌ترین افعال او.

از جمله اینکه قلب سرچشمه حرارت غـریزی است که از ناحیه او در سایر اعضاء پراکنده می‌شود و هم اعضاء از ناحیه او مددگیرند بدین‌طریق که روح حیوانی غریزی از ناحیهٔ قلب و از طریق[۵] رگهـای

(۱) مثلا صاحب صاحب خانه نسبت به ...

(۲) یعنی بآن انسان کـه ...

(۳) هم خداوند خانه وهم اهل خانه متن عربی این است را وذلك مثل صاحب دارالانسان‌فانه یخدم‌الانسان فی‌نفسه وتخدمه‌سائر اهل داره بحسب‌ماهو مقصود الانسان فی‌الامرین. که منظور از فی‌الامرین کار وخدمت هردو است.

(۴) درمتن وهوالمستولی علی خدمته‌القلب والشریف من افعاله درنسخهٔ ب و هوالمتولی.. که ظاهراً درست‌تر است.

عصبهائی کدازدماغ رسته‌است هفت‌جفت‌است. جفت نخستین ازپیش دماغ رسته‌است وازپیش دماغ‌دوفزونی بیرون‌آمده است چون دوسر پستان‌وحس بوئیدن بدان باشد که آنرا بتازی حلمتی الثدی‌گویند. ازهمسایگی هریکی عصبی‌بیرون آمده است‌مجوف که‌عصب‌مجوف‌گوید وآن عصب که ازسوی‌راست رسته است بسوی چپ آمده است و هردوبیکدیگر رسیده‌اند..... سپس تمام انواع رگهای آن وعملیات آنرا بطور تفصیل شرح داده است. رجوع شود به ص۱۳۴،۱۳۶

(۵) چون نشو ونما ظاهرشد و نبات تمام‌گشت وروح نباتی قوت‌گرفت←

جهنده و ضوارب در اعضاء پراکنده می‌شود و قلب دائماً از ناحیهٔ آن حرارت غریزی خودبآنها مددمیرساند و بدین‌سبب حرارت غریزی اعضاء همچنان باقی ومحفوظ می‌ماند دراینجا کار دماغ این است که‌حرارتی که باید از راه قلب درآنها نفوذ کند معتدل میکند، تا اینکه‌آن مقدار از حرارتی که بهرعضوی از اعضاء میرسد معتدل و ملایم وسازگار باآن عضو شود واین نخستین کاردماغ ونخستین‌چیزی است که بواسطهٔ‌آن خدمت واقع می‌شود [بواسطهٔ دماغ] وشاملترین آنها بود نسبت باعضاء [شامل همهٔ اعضاء می‌شود][1]

→ومعده وجگر وی شد آنگاه آنچه زبده وخلاصهٔ این روح نباتی بود دل آنرا جذب کرده وچون در دل آمد بار دیگر هضم شده ونضج یابد وهمه حیات شود وآنچه زبده‌وخلاصهٔ آن‌حیات بودکه دردل است‌روح‌حیوانی است که آنچه‌ازروح حیوانی باقی ماندروح حیوانی آنرا از راه شرایین بجملهٔ اعضاءفرستاد تا حیات اعضاء شد و همهٔ‌اعضاء بواسطهٔ روح حیوانی زنده شوند. چون روح حیوانی قوت‌گیرد زبده وخلاصهٔ آن رادماغ‌جذب کند وهضم ونضج یابد و خلاصهٔ آن‌که در دماغ است روح نفسانی شودکه ازراه اعصاب به جملهٔ اعضاء فرستد تاحس وحرکت ارادی درجملهٔ اعضاء پدید آید وحقیقت حیوانی این بود.
رجوع شود به انسان‌کامل ص ۲۱.

(۱) درنسخهٔ خطی‌مجلس آمده است: ومانند اوردهٔ لطیف‌الرطوبتی که عاری از امور دخانی بود و درآن جهت‌که به قلب مرافدت و مساعدت کند از جهت حرارتی که در او است حرارت غریزی آن همچنان محفوظ براعضاء می‌ماند وکار دماغ این است‌که حرارتی‌که باید از قلب باعضاء نفوذ کند تعدیل میکند بدان سان‌که آنچه ازآن حرارت بهرعضوی از اعضا میرسد معتدل و سازگار با آن شود و این نخستین‌کار دماغ ونخستین چیزی بود که بواسطه آن به‌قلب‌خدمت می‌شودوشاملترین چیزها بود نسبت باعضاء. یعنی خدمت او شامل همهٔ اعضاء میشود.

از جمله اینکه در اعصاب دوگونه امور بود[1] یکدسته آنچه آلات و ابزار و دایه‌های قوت حـاسهٔ رئیسه بوند که واقع در قلب است[2] و خدمت آنها در این جهت بود که هریك از آنها عمل احساس ویژه خود را انجام میدهد و دستهٔ دیگر آلات و ابزار اعضائی بوند که خادم قوهٔ نزوعیهٔ هستند که واقع در قلب است[3] که بواسطـهٔ آن، اعضاء را امکان تحـرك بحرکت ارادی حاصل می‌شود[4].

کار دماغ این است که اولاً درجهت امداد باعصاب حس بقلب خدمت می کند یعنی آنچه موجب بقا و ابقای قوای آنها مـی‌شود، آن قوائی که بواسطهٔ آنها به‌رواضع امکان می‌دهد[5] که عمل احساس ویژهٔ خود را انجام داده و بر آن پابرجا باشند، و ثانیاً درجهت امدادباعصاب حرکت ارادی به‌قلب خدمت می کنند، یعنی آنچه موجب بقاء و ابقای قوای آنها می‌شود، آن قوائی که بواسطه آنها برای اعضاء آلی امکـان

(۱) حیوان از نبات وجماد بدوچیز جدا میشوند یکی حس ودیگرحرکت ارادی که آغاز هر دو از دماغ بود و دماغ سرچشمهٔ هر دو است وقوت حس و حرکت بمیانجی عصبها از دماغ به همهٔ اندامها میرسد، پس دماغ معتدل کننده است، عصبهائی که از دماغ رسته است هفت جفت است که هریك از دماغ بیرون آمده است (ذخیر ص ۱۳۱،۱۵۰)

(۲) یعنی حس مشترك که محل آن قلب است.

(۳) قوهٔ نزوعیهٔ رئیسه.

(۴) بواسطهٔ آن اعصابی که آلات و ابزار قوهٔ نزوعیه واقع درقلب‌اند. بالجمله اعصاب بردودسته است یکدسته خادم قـوهٔ حاسه‌رئیسه‌اند در این جهت که هرحسی کارخود را انجام دهد ویکدسته خادم قوهٔ نزوعیه رئیسه‌اند که اعضاء بواسطهٔ آنها متحرك بحرکت ارادی بوند.

(۵) حواس پنجگانه را رواضح وخدام حاسهٔ رئیسه وحس مشترك میدانند

حرکت ارادی حاصل میشود، یعنی آنچه بوسیله آنها بقوت نزوعیهٔ که واقع درقلب است خدمت می‌شود[۱].

زیرا سرچشمهٔ بسیاری از این‌اعصاب یعنی آن‌سرچشمهٔ که از آن امداد ومسدات مبقیهٔ قوای آنها ناشی می‌شود و محفوظ وپا برجا میماند درخود دماغ بود[۲] و سرچشمهٔ امدادات بسیاری دیگر از اعصاب در نخاع نافذ در فقار بود[۳] و نخاع نیز از طرف بالا پیوسته بدماغ بود و دماغ با مشارکت نخاع نیز باین‌دسته از اعصاب مددمیرساند[۴].

و از جمله اینکه تخیل برای قوهٔ متخیله آن‌گاه حاصل می‌شود که حرارت قلب برمقدار محدودی باشد وهمچنین تفکر برای قوهٔ ناطقه آن‌گاه حاصل می‌شود که حرارت قلب براندازهٔ محدود و حدی

(۱) اعضاء آلی که درخدمت قوت نزوعیه است.

(۱) چون گفته شد که اعصاب دو دسته‌اند، یکدسته آلت و رواضع قوهٔ حاسهٔ رئیسه‌اند که واقع درقلب است یعنی حس‌مشترك که فرمان میدهد که هرحسی کار خود را بدرستی انجام دهد و دستهٔ دیگر آلات‌اعضائی‌هستندکه‌خادم قوهٔ نزوعیه‌اند، بنابراین دماغ هم در دستهٔ اول‌بقلب درجهت امداد باعصاب‌حس خدمت میکند وهم در دسته دوم بقلب درجهت امداد به اعصاب حرکت‌ارادی خدمت میکند.

(۲) این سرچشمه امدادات واقع درخود دماغ بود.

(۳) کلمهٔ فقار درنسخهٔ مصحح نیست.

(۴) یعنی باعصابی که ازنخاع نافذ درفقار بود. درنسخهٔ خطی مجلس واین اعصابی‌که از نخاع بود مورد امداد و ارفاد دماغ بمشارکت نخاع واقع میشود وبالاخره این دسته از اعصاب نیزپیوسته بدماغ بوده و از راه دماغ این فیضانات حاصل میشود.

معین باشدوهمچنین حفظ و تذکر قوای نفسانی نسبت باشیاء[1]. پس دماغ دراینجا نیز هم درجهت تعدیل حرارتی که بواسطهٔ آن تخیل کار خودرا انجام دهد بقلب خدمت می کند و هم درجهت تعدیل حرارتی که بواسطهٔ آن فکر و رویت کار خود را بدرستی انجام دهد وهم در جهت تعدیل حرارتی که بواسطهٔ آن حفظ و تذکر کار خود را انجام داده جود می کند پس بواسطهٔ جزئی از دماغ حرارتی که صالح و سازگار برای تخیل بود معتدل می‌شود و بواسطهٔ جزئی دیگر حرارتی که ملایم و سازگار با تفکر بود معتدل می‌شود وبجزء سوم حرارتی که مناسب و صالح برای تحقق حفظ و تذکر باشد معتدل میشود. زیرا قلب از آن جهت که منبع وسرچشمهٔ حرارت غریزی است گزیری وگریزی ندارد جز آنکه حرارت غریزی موجود در خود را همچنان وافر و نیرومند گرداند تا آنکه زیادتی آن ازو جدا شده و به‌سایر اعضاء فیضان کند[2] و یا بخاطر اینکه در افاضه کوتاهی نکند و یااینکه جود وافاضه کند که هرگاه فی‌نفسه چنین نبود اعضاء به‌قلب حمله کرده حرارت‌اورا می‌ربایند. وچون چنین بودواجب‌است که‌حرارت‌خودرا یعنی آن‌قسمت که باعضاء نفوذ میکند تعدیل نماید و بخاطر اینکه حرارت او فی‌نفسه بر اعتدال لازمی نبود که بوسیلهٔ آن افاضات خاص خود را افاده کند بنابراین و بخاطر این امر دماغ بالطبع نسبت به‌سایر اعضاء حتی در

(۱) هرنوع تفکری که باشد.

(۲) درنسخهٔ مصحح لیفصل آمده‌است: تا آنکه زیادتی آن‌برسایر اعضاءفیضان کند. درنسخهٔ خطی‌مجلس لیفصل آمده است. تا آنکه ازو مقداری ازحرارت غریزی جدا شد به سایر اعضاء فیضان کند.

ملمس ولمس بارد و رطب آفریده شده است[۱] و در او قوتی نفسانی قرار داده شده است که بواسطهٔ آن حرارت قلب براندازه‌لازم ومحدود معتدل‌می گردد[۲].

(۱) عبارت مضطرب‌است. نسخهٔ (ا) یفیض ونسخهٔ «ب» یقصر ونسخه ج یقبض ویجوز،معنی متن میشود: برای اینکه از ادامهٔ فیض باعضاء کوتاهی نکند یعنی دائماً امداد دهدیااینکه‌افاضه کند، ترجمهٔعبارت نسخهٔخطی‌مجلس این میشود: پس خود فی‌نفسه کافی برای تعدیل حرارتی که ازو (قلب) نافذ به‌سایر اعضاء شود نبود و ازطرفی خود حرارت قلب هم برآن اعتدالی که بواسطهٔ آن افعال خاص خود را افاضه وجودکند نبود پس دماغ از این جهت‌بالطبع بارد ورطب آفریده شده است.

درنسخهٔ مصحح آمده‌است: فلم تکن کذا فی‌نفسها الالغایة بقلبه، درنسخهٔ«ا» آمده است: فلولم تکن کذلک فی‌نفسها لغارت بقایه‌که ظاهراً مناسب‌تر است و معنی این میشودکه اگر چنین نبود یعنی حرارت غریزی قلب بحد وفور نبود اعضاء به قلب حمله‌ور شده وحرارت او را می‌ربایند پس باید زیادتر بود تا فیضان‌کند و در افاضهٔ دائم خودکوتاهی نکند، درنسخهٔ خطی مجلس اصولا عبارت متفاوت است: لئلایقصر ویحوز فلم تکن لذلك فی‌نفسها کفایة ان‌یعدل حرارته‌التی ینفذالی‌الاعضاء‌ولا ان‌یکون‌حرارته فی‌نفسهاعلی‌الاعتدل الذین‌تجودبه افعاله‌التی‌یخصه: یعنی‌حرارت اوبرای‌این وافروزیاد بود که... پس بدین‌جهت نه‌خودکافی درتعدیل حرارتش‌بودونه حرارتش براعتدال لازم افاضه بود.

(۲) درنسخهٔ «ظ»حتی فی‌اللمس. درنسخهٔ خطی مجلس ونسخهٔ مصحح حتی فی‌الملمس، درنسخهٔ ج حتی‌فی‌اللمس. در هرحال رطب و بارد بودن آن نسبت بسایر اعضاء است. متن بسیار مضطرب است. و در هرحال بیان شد که اعصاب سه‌قسم‌اند ۲ــ اعصابی که درآنها حس بود بدون حرکت ۲ــ اعصابی که درآنها حرکت بود بدون حس ۳ــ اعصابی که هم دارای حس‌اند وهم حرکت ونیز بعضی از اعصاب ویژه حس و احساسند وبعضی ویژهٔ حرکت.

وچون هم عنصر اعصاب حس وهم‌عنصر اعصاب‌حرکت بالطبع زمینی بوند و با سرعت قبول جفاف و خشگی‌می‌کنند در بقاء رطوبت خود محتاج بنرمی خاص بود که تمدد و تقاصر اورا ممکن سازد[1] ونیز اعصاب حس با وجود این محتاج بآن‌نوع روح غریزی بود که در او اصلاً اجزاء دخانی نبود و [چون] روح‌غریزی جاری و نافذ دراجزاء دماغ براین وضع و حال بود و [چون] حرارت ناریهٔ قلب مفرط بود بنابراین‌سرچشمه ومنشأ فیضان آن‌حرارت غریزی که امداددهنده وحافظ قوای آنهابوددرقلب قرارداده‌نشدتااینکه‌باسرعت جفاف وخشگی‌بدوراه نیابد[2]. تا درنتیجه قوای او تحلیل رفته و باطل‌گردد وبنابراین سرچشمه این فیضانات و امدادات حرارت غریزی در دماغ و درنخاع نهاده‌شده است زیرا هردوی آنها بی‌نهایت رطب بوند[3] تاآنکه از هریك از آندو

(۱) تقاصر جمع‌شدن اطراف و نواحی بود یعنی محتاج بود به نوعی از نرمی که بواسطهٔ آن هم ممکن باشدکشش یابد و هم جمع شود وباز وبسته گردد.

(۲) زیرا اگر درقلب قرار داده میشد با سرعت بساو خشگی راه میافت خلاصه اینکه اگر مستقیم و بدون واسطهٔ دماغ افاضه میشد ممکن بود با سرعت در آن خشگی وجفاف راه یابد، وچون مزاج دماغ معتدل است حرارت غریزی ازقلب‌اول‌بدماغ میرسد و روح نفسانی ازآن متولدمیشود و ازراه عروق جهنده حرارت غریزی قلب راپس‌ازاعتدال ومعتدل‌کردن به سایر اعضاء میرساند.

(۳) منظور اعصابی است‌که ازپشت وگرده روید. دوازده‌جفت عصب از مهره‌های‌پشت روئیده است‌که اعصاب نخاع‌گویند، از راه‌این عصبها حرارت غریزی باجزاء تن نفوذ میکند رجوع شود به ذخیره ص ۱۳۶. ←

رطوبتی دراعصاب نفوذ کند واعصاب را بحالت نرمی نگهدارد وبواسطهٔ آن قوای نفسانی آنها باقی ومستدام باشد.

→ اما شکلهایی که برجرم دماغ بود مانند جوشنها که پاره پاره برهم نهاده شده است و برهم بافته که طبیبان آنرا تزرید گویند از بهر آنست که روح نفسانی چنانکه اندر تجویفها گذر میکند و پخته می‌شود اندرین تزرید نیز گذر یابد چه وقت باشد که روح فزون از تجویف دماغ گردد که آن فزونی اندرین تزرید، حزون شود و اندر وی مستحیل شود ومزاج دماغ گیرد، از ذخیر ص ۱۶۱

نخست بباید دانست که تامادام که انسان زنده است دل وشراینی که از دل رسته است دارای دو نوع حرکت است که یکی را حرکت انبساطی گویند دوم حرکت انقباضی. حرکت انبساطی حرکتی است که دل وشریانها بسوی بیرون بجنبد و حرکت انقباضی حرکتی است که بسوی خویش جنبد و فراز هم آید وقوت حیوانی قوتی است که هر دوحرکت بدو باشد و بهر اندامی که این قوت برسد آن را پذیرای حس وحرکت کند. خشم و ترس مربوط باین قوت است زیرا روح را درحال خشم حرکت انبساطی و درحال ترس حرکت انقباضی حاصل میشود. همچنانکه لطیف ترین اجزای طعام درجگر خون میشود لطیف ترین اجزای خون درقلب تبدیل بروح حیوانی میشود. روح حیوانی نسبت به خون درجگر نسبت خون است با طعام. (درجگر) چون لطافت طعام و روح حیوانی ازلطافت خون قلب پدید آید و چون روح حیوانی متولد شد فوراً پذیرای قوتی گردد که اعضاء بدن پذیرای قوتهای نفسانی شوند و هرگاه جزوی از روح حیوانی متصاعد از دل در تجویف دماغ حاصل شود در آنجا مزاجی پذیرد که موجب صدور آثار و افعال حیوانی شود.

قوتهای نفسانی بر دوقسم‌اند، یکی قوت حس است ودوم قوت حرکت. قوت حس نیز بردوقسمت است، حس ظاهر و حس باطن. ذخیره ص ۲۰۸ تا ۲۱۳.

نخستین فعل معده، در خواست طعام بود... فروبردن طعام بدو قوت بود یکی جاذبهٔ طبیعی و دیگر قوت اختیاری.

پس بعضی از اعصاب محتاج باین‌امر بوند که رطوبت نافذ در آنها مائی، لطیف بالکل و عاری از لزوجب باشد و بعضی بنوع‌خاص و تا حدودی محتاج بلزوجت‌بود، آن اعصابی که‌به‌رطوبت لطیف غیر لزج نیازمنداند،سرچشمه فیضان آنها در دماغ نهاده شده‌است. و لکن سرچشمه فیضان اعصابی که محتاج به‌رطوبت لزجه‌اند در نخاع نهاده شده است و آن اعصابیکه محتاج بوند که در آنها رطوبت کمی بود سرچشمه فیضان آنها در پائین مهره‌های‌پشت واستخوان دنب[1] قرارداده شده است پس بعد از دماغ کبد و بعد از کبد طحال و بعداز آن‌اعضاء تولید بود.

و هرقوهٔ که در عضوی از اعضاء بود و شأن آن قوت این بود که فعلی جسمانی انجام دهد[2] آن نوع‌فعلی که بواسطهٔ آن از آن عضو جسمی جدا شده و بدان‌جسم دیگر اتصال‌یابد بالضروره باید با آن‌جسم

(۱) حیوان از نبات وجماد بدوچیز ممتاز است یکی‌حس و دیگرحرکت اختیاری. وآغازاین هر دواز دماغ است و دماغ مراین هر دومعنی را سرچشمه است که آب از وی بهر زمینی می‌رسد و قوت حس وحرکت همچنان بمیانجی عصبها از دماغ به همه اندامها میرسد و از بهر هراندامی عصبی درخورداوبود که قوت حس وحرکت را به همه اندامها میرساند از نخاع که از دماغ روئیده شده است که واسطهٔ در فیض است برابر هر اندامی عصبی بیرون‌آمده است و حس‌وحرکت‌بمیانجی‌این‌عصبهای‌نخاع به‌همهٔ‌اندامهامیرسدوعصبهای‌حس نرم‌تر و لطیف‌تر آفریده شده‌اند تا اثر پذیرنده‌تر و خبر دهنده‌تر بوند و عصبهای حرکت قوی‌تر وصلب‌ترند تا ازکار خویش‌عاجز نمانند. از ذخیره ص ۱۳۱..

(۲) کار وفعل او نوع فعل جسمانی بود نه نفسانی یعنی تولید جسم کند.

دیگر متصل باول باشد[۱] مثل اتصال بسیاری از اعصاب بدماغ وبسیاری دیگر به‌نخاع[۲] و یا اینکه او را[۳] طریق و مسیل ومجرائی‌بود بدان‌عضو که آن‌جسم دراو جریان یابد[۴] اعم از اینکه این‌قوت[۵] خادم او بود ویا رئیس او بود[۶]. مانند دهن، ریه، کبد، طحال وجز آنها.

وهر قوهٔ که نیازمند و یا شأن‌آن این بود که در غیر تأثیری‌نفسانی انجام دهد بالضروره باید بین‌آن[۷] دومسیلی جسمانی‌بود مانند فعل‌دماغ در قلب[۸].

(۱) یعنی متصل باشد به جسمی که قوهٔ تولید جسم در او است

(۲) که دماغ ونخاع حرارت و نیروهای جسمانی را به اجزاء دیگر و اعصاب‌میرساند و باندامها متصل میکند.

(۳) یعنی جسم دیگر را مجرائی بود به عضوی که در آن قوهٔ تولید است.

(۴) جسم تولید شده.

(۵) قوت تولیدکننده جسمی.

(۶) قوهٔ خادمه بود یا رئیسه.

(۷) یعنی نیروی تولید قوهٔ نفسانی یا عضوی‌که آن نیرو در اوهست و آن جسمی که باید آن امر نفسانی باو متصل شود.

(۸) که از رگها این‌فعل واین تولید منتقل میشود. درنسخهٔ خطی‌مجلس آمده‌است که: بالضرورة لازم نبود که بین‌آن دومسیل جسمانی بود و نیزدرنسخهٔ خطی مجلس چند سطر بعد از این بیان اضافه دارد که ذیلا وعیناً ترجمه‌میشود: و ریه درجهت ایصال هواء از خارج وآنچه روح غریزی که در تجویفات قلب است ازو مددگیرد وبا آن در آمیخته و با یکدیگر نضج یابد بقلب خدمت میکند و هرگاه در آن برخوردی حاصل شود نفس میکشد و اجزاء دخانی آن راخارج←

پس نخستین چیزی که از اعضاء کالبد تکـوین میابد قلب بود، بعد دماغ، بعد کبد، بعد طحال و سپس سایر اعضاء بدنبال آنها تکوین میابند.

واعطاء تولیدی (تولید مثل) از لحاظ فعل از همهٔ آنها متأخر تراند و ریاست آنها در بدن ناچیز بود[1] همچنانکه بیان خواهد شد از فعل خایه‌ها وحفاظت آنها نسبت به‌حرارت ذکریت وروح ذکری که هردو ناشی از قلب بود و از آن بهره‌ورمیشوند[2] (در حیوان مذکری که دارای خایه بود) و قوتی که عمـل تولید بواسطهٔ آن انجام می‌شود دو بـود، بعضی رئیسه بود و بعضی خادمه. قوت رئیسه تولید واقع در قلب است و قوت خادمه آن واقع در اعضاء تولید است. قوهٔ که بواسطهٔ آن عمل تولید انجام می‌گردد دو [خایه] بود که یکی از آن دو آن مادهٔ که موجب تکوین حیوان همجنس حیوان صاحب قوه است تهیه و آماده می‌کند و

← میکند و درنتیجه آنچه به سایر اعضاء نافذ شده ودرعروق ضوارب جریان می‌یابد معتدل میشود و فرق بین فعل آن (ریه) در روح غریزی و بین فعل دماغ اینکه برودت و رطوبت دماغ بیوست مغز وحرارت دخانی موجود درروح غریزی را منکسروفرومی‌نشاند ودرنتیجه حاروطب می‌شودو آماده نضج تام گردد وبواسطهٔ همین نضج است که روح غریزی مرافد ومساعد قوای حاسه ونزوعیه است واماریه کارش این بود که دراوهوای غیر منضوج وارد میشود یعنی هوائی که قبلا در آن نبوده است وبدنبال آن هوائی که در او موجود است خارج میشود

(۱) اگر از لحاظ وجـودی هم متقدم بوند عملیات آنها بعد از سایـر اعضاء است.

(۲) درنسخهٔ مصحح: السائثین من القلب، درنسخهٔ خطی مجلس: الشایعین من القلب.

آن دیگر صورت آن نوع از حیوان را اعطاء می کند تا آن ماده متحرك شده و بسوی تحصیل آن صورت حرکت کند تا بدان واصل شده آنرا تحصیل نماید.

پس آن قوتی که ماده را مهیا می کند قوت انوثت بود و آنچه صورت را اعطاء می کند قوهٔ ذکورت بود. زیرا مؤنث بواسطهٔ همان قوتی که مادهٔ آن را مهیا می کند مؤنث بود[1] و مذکر نیز بواسطهٔ آن قوتی که صورت آن نوع را بدو اعطاء میکند مذکر بود یعنی صورت ویژهٔ آن نوعی که این قوت در اوست.

وعضوی که در جهت اعطاء مادهٔ حیوان، بقلب خدمت میکند، رحم بود و آن عضوی که درجهت اعطاء صورت، بقلب خدمت میکند، (درانسان ویا در حیوانات دیگر) عبارت از آن عضوی بود که منی وابسته بآن ومتکون در آن بود.

زیرا چون منی وارد دررحم مؤنث شود[2] و در آنجا بهشونی

(۱) مؤنث بودن آندو به همان قوت است.

(۲) جرم رحم مرکب است از جسمی عصبی دارای شرائین بسیار و رگهای ناجهنده بسیار یعنی درون رحم بافته شده است از شرایین و اوردهٔ بسیار و اندر آن سه جوف بود یکی به پیش ویکی براست و یکی بهچپ وسبب دوگانه وسهگانه آمدنفرزنداین اجواف است کهاگر اندر هرسه جوف افتدفرزند سهآید و اگراندردوجوف، دوآید و اگراندر یك جوف یك آید، رحم دارای یك گلو است که رقبةالرحم گویند ودرازی آن شش انگشت است بآخر آزرقبه دو فزونی بودمانندپر کهجناحی الرحم نامند وقرنالرحم هم خوانند وسپس آن خایگان زنان بوده دروقت مجامعت قرنالرحم درحرکت آید تامنی را بهخود کشد ومنی زنان ازخایگان زنان بسوی رحم افتد ورقبةالرحم دومجری دارد یکی از مثانه ودیگر ←

برخورد کند که رحم برای قبول صورت انسان مهیا و آماده نموده است

←ـ از رحم. موقعی که منی در رحم وارد شد رگهای رحم پر از خون بود. چون زن رسیده شود رگهای رحم وی پر از خون شود اگر بارگرفت آن خون بکودك رسد و اگـر بار نگرفت در رحـم بماند و گنده شود. هدایه ص ۹۹-۱۰۰

منظور ازمولدمنی در مرد همان دوخایه است وتولید منی ازخونی بود که از همهٔ تن بسوی جگر باز آید... و بالاخره منی درخایگان آید کـه اوعیةالمنی است یعنی ازگردههادرهنگام مجامعت به خایگان آید. هدایةص۹۶. چون نطفه در رحم افتاد مدتی نطفه است ومدتی علقه و مـدتی مضغه و درمیان مضغه، عظام، عروق واعصاب پیدا می آید تا مدت سه ماه بگذرد آنگاه بتدریج حس. اراده... پدید آید و روح حاصل شود. خلقت اعضاء وجوارح تمام شود. نطفه بواسطهٔ حـرارتی که با خود دارد وحرارتی کـه بر رحم است بتدریج نضج میابد. از انسان کامل، عـزیزالدین نسفی - تهران ۱۹۴۱ ص ۱۷. ۱۸ وبـالاخره قوهٔ مولده قوتی است درمنی انسان هنگامیکه منی مرد با منی زن درآمیخت شرایین و وریدها آنرا به‌محل خاص جذب میکند که‌طبیعت آنها را بگرداند وبصورت علقه درآورد خون وریدها وشرایین رحم بآن کشانده میشود ازصورت علقگی بصورت مضغه درمیاید وهمین‌طور تغییر حال میدهد تا اندامها درست شود اول صورت قلب وبعددماغ وجگر... درست‌میشود، اول اندامهای مفرده وبعد اندامهای مرکبه تا صورت جنین تمام شود این قوت یعنی قوتی که این صورتها را یکی پس از دیگری پدید میاورد، مغیره نـامیده‌اند و قوهٔ مصوره هم نامند یا قوهٔ مصورهٔ اول دربرابر قوهٔ مصورهٔ دوم که موجب پدید آمـدن و افزون شدن قوهٔ غریزی است درجنین وموجب رشد اندامهای او است درهرحال این قوه را مصوره و مغیرهٔ دوم نامند.

قوهٔ مغیرهٔ اول در مادهٔ که‌گرم وتر است عمل میکند که‌گوشت برویاند و درمادتـی که سرد وخشك است تا عصب برویاند و اگر خشکی آن زیـاد بود تولید وترمیکند و اگرخیلی زیاد خشك باشد غضروف تولید میکند و اگرزیادتر ←

در این‌صورت آن منی به‌خون قوت و نیروئی اعطاء خـواهد کرد که در جهت تحصیل اعضاء انسان وصورت هرعضوی ازاعضاءِ آن ازین‌خون موجود در رحم بحرکت درمیاید (و بالجملـه در جهت بدست آوردن صورت کامل‌انسان) پس‌خون مهیاشدهٔ در رحم عبارت از مـادهٔ انسان بود ومنی محرك این ماده‌است تا آن هنگام که صورت انسان در آن‌تقرر یافته حاصل شود.

ومنزلت و موقعیت منی نسبت به‌خون مهیای‌شدهٔ دررحم‌بمنزله و درحکم مایه‌ایست که شیر بواسطهٔ آن منعقد می گردد[1] و همانطور که آن مایه‌ها، فاعل انعقاد شیرند وخود نه‌جزئی از شیر منعقد شده‌اند و نه مادهٔ او میباشند،همین‌طوراست حال منی که خود نه‌جزئی ازجنین

→بود استخوان می‌روياند. هدایه ص ۱۰۳

قوت حیوانی دوگونه بود یکی را فاعل‌خوانند ویکی منفعل، قوهٔ فاعل آن بود که انقباض و انبساط دل و شرائین بدان بود وقوهٔ منفعل منشأ... بود.

این قـوتها بعدها در جنین کـه کامل شد بواسطهٔ مصورهٔ دوم نطفه‌اش نهاده‌شود لکن‌در مراتب بعد از تولد تکامل یابد. در هرحال قوهٔ مصورهٔ اول و دوم را یك‌قوت‌خدمت می کند که مربیه است، قوت مربیه‌خود خادمی دارد که قوت حافظه است (نه حافظهٔ حس باطن) قوهٔ حافظه ومربیه خود مخدوم چهار قوت بوندکه جاذبه، مـاسکه، هاضمه و دافعه باشد. که قوه غـاذیه عبارت از مجموع فعل این چهار قـوه است وبالجمله قوهٔ مصورهٔ اول خـادم قوهٔ مولده بود و قوه مغیره دوم خادم مصورهٔ اول بود وقوهٔ مربیه خادم قوهٔ مغیرهٔ دوم‌بو وجاذبه‌خادم قوهٔ مربیه است وقوهٔ حافظه خادم جـاذبه است و سرانجام جاذبه، ماسکه، هاضمه ودافعه خادم همهٔ این قوی بوند.

(۱) مایهٔ که ماست‌بندها وپنیربندها به شیر میزنند تا شیر منعقد شود.

و یا علقهٔ منعقد در رحم است و نه مادهٔ او است وهمانطور جنین ازمنی متکون می‌شود که شیر بسته‌شده از مایه ونیز جنین ازخون‌رحم آن‌طور متکون می‌شود که شیر بسته شده ازشیر دوشیده‌شده و آفتابه ازمس.

و آنچه موجب تکوین منی در انسان‌بود عبارت از وعاءهائی بود که منی درآنها ایجاد میشود وآن عروق و رگهائی بود که واقع در زیرپوست عانه است[1]. که خایه‌ها نیز بنوعی در تکمیل و ایجاد آن امدادمیکنند.

و این‌رگها به سوی مجرایی که در قضیب است نافذ بود[2] تا آنکه از ناحیه این عروق منی وارد در مجرای قضیب گردد و درآن مجرا همچنان جریان یابد تاآنکه وارد در رحم شود و بآن خونی که در رحم است مبدأ قوتی اعطا کند که بواسطهٔ آن تغییر یابد تا آنجا که بواسطهٔ آن،اعضاء وصورت هرعضوی حاصل گردد و بالاخره صورت جملهٔ بدن پدیدآید.

ومنی‌آلت ذکر بود. پارهٔ از آلات و ابزارها مواصل، و پارهٔ دیگر مفارق و جدا بود. و مثلا دست‌آلت و ابزار پزشك معالج بود که بواسطهٔ‌آن معالجت کند و نیشتر ابزار دیگر وی‌بود که بواسطهٔ آن

(۱) منی از جایگاه انثاوین بود ازبسیاری شرایین و اعصاب... و اندر وی جوف بسیار است... و تولید منی از خون بود که از همه تن بسوی جگر بازآید ازآن سپس که به همه اندامها گشته بود وماندهٔ‌آن اندامها شده باشدکه درآنها گشته ولون وشکل آن اندامها بخودگرفته باشد باز طبیعت‌آن خون را بجگر آرد وزجگر بسوی گرده‌ها آید وباز ازگرده‌ها بسوی خایه‌ها آیدبنحوی خاص... و از انثاوین بسوی قضیب آید...

(۲) رگهای خایه وصل به مجاری‌قضیب است.

معالجت کند[۱] و دوانیز ابزار دیگری بود که بدان معالجت کند، پس دوا آلت مفارق بود که پزشك آن هنگام که آنرا بساخت و کارهای لازم در او انجام داد و بدو قوتی اعطاء نمود که بواسطه آن قوت تن مریض به‌صحت گراید آن‌گاه به‌بدن مریض به‌پیوندانْد پس هرگاه در آن قوتهای لازم حاصل شد از باب مثل در جوف بدن مریض رها کند و دراین صورت تن مریض به‌طرف تن‌درستی گراید و بدان‌سو متحرك شود در حالی که ممکن‌است آن پزشکی که این دارو بساخت و در تن مریض بپیوست غایب و یا حتی مرده بود[۲].

پس چنین بود منزلت منی[۳] ولکن نیشتر آلتی بود که کار خود نکند مگر بواسطهٔ مواصلت پزشکی که آنرا بکار دارد[۴] و البته دست پزشك از نوع آلاتی‌بود که مواصلت وپیوندآن از نیشتر شدیدتربود[۵]. و اما دارو بدین مثابت نبود زیرا خود بواسطهٔ آن نیرویی که پزشك در آن نهاده بود کار خودبکند بدون آنکه آن پزشك را درمواصلت‌های بعدی دخلی بود.

و همین‌طور است حال منی که آلت قوت مولدهٔ ذکریت بود و

(۱) درمعالجه.

(۲) لکن دوا که ابزار اوبوده است کار خود بکند وجزء تن مریض‌شده باشد که در اختیار پزشك نبود.

(۳) که مفارق است وموقعی که در رحم القا شدبدان‌پیوندد.

(۴) تا آن هنگام که مورد عمل او است.

(۵) و در هردومورد یعنی نیشترو دست در هرحال تا آن‌گاه کار انجام میدهندکه پزشك آن‌ها را بکار داشته باشد.

کار خودرا مفارقةً انجام دهد[1].

و اوعیهٔ منی و خایگان آلت تولیدی بوند که منی‌را بـرحم تن میرسانند پس منزلت رگهائی که آلات منی و مکون آن بوند نسبت بـه قوت رئیسهٔ که واقـع درقلب است بمنزلهٔ دست‌پزشکی بود که بواسطهٔ آن دارو ساخته شده وبدو قوت محـرکه اعطاء میشود، آن قـوتی که بواسطهٔ آن مریض بسوی تن‌درستی گـراید، زیرا اینگونه رگهائـی که قلب طبعاً بکار گیرد آلات و ابزاری هستند که منی به‌خون مـوجود در رحم‌قوتی اعطامی کند که‌بواسطهٔ آن‌قوت خـون معدهٔ در رحم‌متحـرك شده بسوی پذیرای صورت همان‌نوع از حیوان‌گراید، پس هرگاه آن خون مهیا شده از منی قوتی که بواسطهٔ آن‌بسوی صورت نوعیه‌حرکت میکند برگرفت نخستین عضوی که متکون میشود قلب بـود وپس از تکوین آن، سایر اعضاء درتکوین‌خود همچنان‌منتظر آن‌قوتهائی‌می‌شوند که بطور اتفاق درقلب حاصل میشود[2].

پس هرگاه همراه و بوسیله قوت غاذیه در قلب آن قوتی حاصل شود که بواسطهٔ آن«مادهٔ»جنین آماده میشود[3] سایر اعضاء تن براساس و

(۱) هنگامیکه در رحم رها شد خود کارخـودرا انجام‌میدهد و از نوع آلت‌مفارقه‌بود، نه‌مواصله و بمنزلت داروئی بود که درآن نیروی صحت، نهاده شده است وبدون مواصلت همواره‌گی پزشك کار خود را انجام میدهد.

(۲) تا چه قوتی درقلب حاصل شود وچه نوع خلقت وآفرینشی به خود گیرد. در اینجادیگر فرمان، فرمان قلب است و زمام‌کار خلقت ونوع آن بدست قلب بود.

(۳) قبلا بیان شد‌که چه چیز مادهٔ جنین را آماده میکند و چه چیزصورت آنرا.

←

اوضاع اعضاء مؤنث متکون میشوند.

و هرگاه درقلب قوتی که اعطاء صورت جنین را میکند حاصل شود، سایر اعضاء تن براساس اعضاء مذکر متکون میشوند.

پس از آن قوت[۱] اعضاء مولدهٔ مؤنث حاصل میشود و ازاین دیگر اعضاء مولدهٔ مذکر.

سپس باقی وسایر قوای نفسانی [اعضاء قوای نفسانی] درمؤنث همانسان حادث میشود که برای مذکر حادث میگردد[۲].

واین دوقوت یعنی قوت ذکورت وانوثت درنوع انسانی موجود

←برای مزید توضیح گوئیم: رحم اندر اصل آفرینش آلت تولید فرزند است همچنانکه قضیب نرینه آلت آنست، خایهٔ مادینه نیز همچون خایهٔ نرینه است، لکن خایه نرینه بزرگتر است. گوهر رحم جرمی است سپید و نرم وبی‌حس و شکل آن همچون شکل مثانه است و قعر آن فراخ‌تر است.

چون نطفه دررحم افتد بواسطهٔ حرارتی که باخود داردوبواسطهٔ حرارتی که بررحم است خون آمادهشدهٔ در رحم حرکت کند ومنعقدگردد.

وبیان شدکه آن قوتی که در خایه‌ها بمنی اعطاء میشود دوقوت بود و احیاناً گویند یکی از دوخایه مادهٔ حیوان را متکون کند ویکی صورت آنرا و بعضی گفته‌اند نیرویی که ماده جنین را درست میکند نیروی منی زن و ماده بود و نیز مادهٔ نرینه درمنی نربود. درهرحال پس از اینکه قلب متکون شد سایراعضاء در نر و یا ماده‌بودن تابع نیرویی است که درقلب تولید شده است اگر نیروی ماده‌بودن غالب شده است حیوان ماده تولید میشود واگر نیروی نرقوی‌تر بود، نر تولید میشود. رجوع شود به ذخیر ص ۱۹۷.

(۱) قوت مؤنث، درنسخهٔ مصحح، اعضاء درنسخهٔ خطی مجلس قوای نفسانی است.

(۲) و بنابراین در اعضای کالبد وتن جسمانی مختلف‌اند و در اعضای نفسانی متفق‌اند مانند دماغ و...

و متفرق در دوشخص جدا بود. اما در بسیاری از نباتات هردو در یك شخص بالتمام مقترن بوند مانند بسیاری ازگیاهانی که از دانه‌هـا تولید میشونـد که نبات هم مادهٔ آنرا که بذر و دانـه بود اعطاء میکند و هم همراه آن قـوتی اعطاء میکند که بـواسطهٔ آن بسوی صورت نباتـی متحرك می‌شود[1].

زیرا در بذر و دانه هم استعداد قبول صورت بود و هم قوتی که بواسطهٔ آن بسوی صورت متحرك می‌شود، پس آنچه استعداد قبول صورت را بآن اعطاء کرده است قوت انوثیت بود و آنچه مبدأ تحرك بطرف صورت را بآن اعطا کرده است قوت ذکریت بود[2].

در بین حیـوانات نیز گاه حیوانی پیدا میشود که بدین وضع میباشد[3] ونیز در بین حیوانات حیوانی یافت میشود که قوه انوثت آن تام و کامل است ولکن قوت ذکورتی ناقص بدان اقتران میابد که تا اندازهٔ کـار قوهٔ ذکورت را انجام‌داده و میگذرد[4] و دراین صـورت

(۱) اگر فعل مجهول خوانده شود روشن‌تر است که گفته شود زیرا از طرف دانه درحالیکه دانه است هم‌مادهٔ نباتی به نبات اعطاء میشود وهم استعداد پذیرش صورت و تحرك بسوی قبول صورت و در هـرحال دراصل معنی تفاوتی نیست زیرا از نبات دانهٔ‌که با این اوصاف است می‌روید و تـولید میشود و از دانه نبات.

(۲) دراینجا صرف استعداد قبول‌صورت را ماده‌گرفته است ومبدء تحرك بطرف صورت را صورت. در هرحال خود بذر ماده است. وقـوهٔ در او هست که آنرا بطرف تشکل به اشکال وصورتها متحرك میکند که‌انرا صورت میداند.

(۳) قوهٔ ذکورت و انوثت درآنها مقترن است.

(۴) چون ناقص است فعلی که انجام میدهد ناقص بود.

محتاج به‌معین و کمك خارجی بود تاکار تولید را تمام کند.

مانند حیوانی که‌تخم میگذاردبنوع «بیض‌الریح[۱]» ومثل بسیاری از اجناس ماهیان که تخم میگذارند و تخم خود را در محلی پنهان کرده بودیعه می‌نهند و مذکر آنها بدنبال آنها رفته رطوبتی بر آن تخمها می‌افکنند پس از آنکه رطوبت لازم از ناحیه ذکور بر آنها القاء شد هرنوع تخمی که از آن رطوبت بر گرفت حیوانی[ماهی] از آن بوجود آید وگرنه فاسدمی‌شود.

و اما آدمی‌زاد چنان نبود و بلکه آن‌دوقوت دربارهٔ او همواره متمیز در دو شخص بود و هریك از آن دو قوت را اعضائی ویژه بود که‌عبارت ازاعضای‌معروف است[۲] ودرسایر اعضاء وهمین‌طور درقوای نفسانی‌بجز همین‌دوقوه،نروماده مشترك‌بوند. والبته دراعضائی که هردو

(۱) تخم بی‌نطفه را گویند «تبیض‌بیض‌الریح». ابن‌سینا گوید: اینگونه پرندگان باشنیدن‌آواز نر ویابوی‌ونسیم نرتخم‌گذاری میکنند، یعنی به‌محض‌اینکه نسیمی ازنربآنهارسیدهیجان‌پیدا کرده تخم‌گذاری‌میکنندچون مادهٔ آنها زیاد است چنانکه بعضی ازانسانها نیز با لمس ویا نظربزیبایان و زنان‌انزال‌کنند پرندهٔ که نوع تخم‌گذاری آن نوع بیض‌الریح است مادهٔ تخم‌زای اوبسیار است و فوراً ماده اوبمحض شنیدن صدا و یا نسیم نر تحریك میشود و باید بعد از باروری مرتب پرنده مذکری سوار آن شود و بدنبال او باشد وگرنه تخم در شکم او تغییرشکل میدهد وتبدیل بمادهٔ تخم بدون نطفه میشود که‌بیض‌الریح‌گویند. وبیض ریح درحقیقت تخم‌کاذب است. ویکون‌لکثره مادتها ینتفض مادتها وکمایسمع صوت الذکر اویأتها رائحةالذکر فیهیج ... شفا جلد اول ص ۵۱۶ فصل اول از مقالهٔ دهم

(۲) آلت زنان ومردان. خایه‌های زنان ومردان.

مشترکند. باز هم درمذکر گرم‌تر بود و آن‌اعضائی که وظیفه حرکت و تحریك دارند، درمذکر نیرومندتراست [ازلحاظ حرکت وتحریك] واز عوارض نفسانی آنچه مایل به‌قوت ومربوط به‌نیرومندی بود مثل غضب و قسوت در مؤنث ضعیف‌تر بود و در مذکر قوی‌تر و آنچه مایل به ناتوانی و ضعف [و مربوط باین‌قبیل عوارض و حالات] بود مانند رحمت، رأفت، درمؤنث‌قوی‌تر است، البته این‌ضابطه مانع ازاین‌نیست که در بین مذکرهای‌انسان و مردان کسی پیدا شود که اینگونه عوارض در او شبیه به‌عوارض مؤنث و زنان بود و برعکس در جنس اناث کسی یافت شود که عوارض و حالات موجود دراو مانند عوارض و حالات مذکر و مردان بود لکن در هر حال باین گونه اوضاع و عوارض است که در نوع آدمی‌زاد مردان از زنان ممتاز و جدا میشوند.

و اما در قوهٔ حاسه و متخیله و ناطقه اختلافی ندارند. پس از ناحیه اشیاء خارجی رسوم محسوسات در قوای حاسهٔ که رواضع و دایه‌های حس مشترك‌اند حادث‌می‌گردد وسپس‌همه این‌رسوم‌محسوسات با اختلاف اجناسی که‌دارند و مدرك بانواع حواس پنجگانه‌اند در قوای حاسهٔ رئیسه [حس مشترك] حاصل می‌شوند و جمع می‌شوند و از این محسوسات حاصله در این قوت[1] رسوم متخیلات در قوهٔ‌متخیله حاصل می‌شود و درآنجابعداز غیبت‌وپنهان شدن از حواس و مباشرت

(۱) ظاهراً منظور مجمع قوی است که حس مشترك باشد وبنابراین نسخه ج درست که بطور مفرد قوت‌آورده است نه کلمهٔ قوی که در متن است.

حواس همچنان باقی و محفوظ می‌ماند پس قوت متخیله به‌دلخواه در آنها تحکم میکند، گاه‌بعضی را از بعضی جدا کرده و بعضی را بابعضی بانواع بسیاری از ترکیبات بطـور بی‌نهایت ترکیب میکندکه بعضـی درست وبعضی نادرست است.

فصل بیست‌ودوم

گفتار درقوت ناطقه واینکه چگونه تعقل میکند و سبب آن چه بود

وآنچه پس از این باقی مـی‌ماند[1] این است کـه رسوم اصناف معقولات در قوهٔ ناطقه مرتسم شود.

معقولاتی که در شأن آنهـا است که در قوهٔ ناطقه مـرتسم شوند [چند نوعند] بعضی ازنوع معقولاتی میباشند که در ذات خـود عقول و معقولات بالفعل‌اند وآنها موجودات مجـرد و مبرای از مـاده‌اند و بعضی معقولاتی هستند که در ذات‌وجوهر خود معقول بالفعل نمی‌باشند مانند سنگ ونبات و بالجمله هر امری که جسم و یا در جسم ذو مـاده بود وهمچنین خود ماده وهرچیزی که قوام او بماده بود زیرا اینگـونه امور نه‌عقول‌بالفعل‌اند و نه معقولات بالفعل.

و امـا عقل انسانی پس‌آنچه در نخستین امر بالطبع بـرای او

(۱) آنچه‌در فصل قبل گفته شد که رسوم محسوسات درقوهٔ متخیله باقی‌می‌ماند.

حاصل میشود عبارت از هیأتی بود در ماده که مهیای قبول رسوم معقولات بود[۱] بنابراین، آن بالقوه عقل بود و عقل هیولانی بود و نیز بالقوه معقول بود و سایر چیزهای دیگر که در ماده بودویا خود ماده و یا امور ذوات ماده‌بود، نه بالفعل عقل بود و نه بالقوه[۲] ولکن‌معقولات بالقوه بود و ممکن بود که معقول بالفعل شوند[۳] و با این وصف در ذات [در جواهر آنها نیز این امر نبود که از قبل خود معقول بالفعل شوند] و در جواهر آنها امری که کفایت کند که خود به خود معقول بالفعل شوند نبود[۴] و نیز نه درقوهٔ ناطقه و نه در آنچه که طبع آنها بآنها عطاء کرده است[۵] کفایتی‌نبود که ازقبل خود عقل بالفعل شوند[۶] وبلکه دراینکه عقل بالفعل شوند محتاج بامر دیگری بوندکه آنهارا ازقوت به‌فعل آرد.

و آن گاه‌عقل‌بالفعل‌شودکه معقولات دراوحاصل‌شود. ومعقولات بالقوه‌آن گاه معقولات بالفعل گردندکه‌بالفعل معقول عقل گردند واین کار محتاج به‌چیزی دیگر بودکه آنها را از قوت به‌مرحلهٔ‌بالفعل‌منتقل کند وآن فاعلی‌که آنها را از قوت بفعل‌آرد ذاتی‌بودکه جوهر اوعقل

(۱) عقل‌هیولانی‌وبنابراین‌وبنابر رأی فارابی نفس‌جسمانیةالحدوث بود.

(۲) فقط همان‌هیأت خاص است‌که‌بالقوه عقل است نه هیأت وعوارض دیگر.

(۳) پس تنها آنچه هم معقول‌بالقوه‌وهم‌عقل‌بالقوه است آن هیأت خاص است وهیأت وعوارض دیگر معقول بالقوه‌اندکه میتوانند معقول بالفعل شوند.

(۴) یعنی اشیائی که درماده‌اند و یا ماده خود.

(۵) هیأت خاص که‌درماده اعطاء شده است که عقل شود.

(۶) پس نه قوهٔ ناطقه و نه اموری دیگر خود از مرحله قوه بفعل‌نیایند.

بالفعل بود و مفارق از ماده بود[1] زیرا این جوهر مفارق همان عقلی بود که به‌عقل هیولانی یعنی آن عقل هیولانی که بالقوه عقل بود[2] چیزی اعطاء کند که بمنزلهٔ صورتی بود که آفتاب به بصر اعطاء میکند[3] زیرا منزلت آن نسبت به‌عقل هیولانی همان موقعیت آفتاب است به بصر[4] زیرا بصر قوت و هیأتی بود در ماده و قبل از آنکه بالفعل مبصر واقع شود بالقوه مبصر بود[5] و رنگها قبل از اینکه دیده شوند بالقوه مبصر و مرئی بوند پس درجوهر قوهٔ باصرهٔ که در چشم است خودبه‌خود کفایتی نبود که بالفعل بصر گردد و همین‌طور در جوهر رنگها خودبه‌خود کفایتی نبود که مرئی و مبصر بالفعل شوند زیرا آفتاب به‌بصر ضوئی اعطاء میکند که بواسطهٔ آن استضائت یابد و به‌رنگها نیز ضوئی بخشد که بواسطهٔ آن استضائت یابند [و مبصر شوند] پس بصر بواسطهٔ ضوئی که از خورشید استفاده میکند مبصر وبصیر بالفعل میشود و الوان نیز بواسطهٔ همان ضوء مستفاد مبصر و مرئی بالفعل میشوند پس از آنکه مبصر و مرئی بالقوه بوده‌اند.

پس حال و وضع این عقل بالفعل نیز چنین بود که به‌عقل هیولانی

(۱) عقول مفارقه‌اند.
(۲) هیأت خاص که بمادهٔ انسانی افاضه میشود.
(۳) منظور فیض است که ازجوهر مفارق بمادهٔ انسانی جریان یابد.
(۴) موقعیت عقل مفارق نسبت به هیولانی.
(۵) درمتن: قبل ازاینکه او را ببیند و بنگرد در او بالقوه مـی بیند: من قبل ان یبصر فیه بصر بالقوه. البته این وجه خوب است لکن درمتن تصحیح شد، قبل ان یبصر به، صورت مجهول آمده‌است که غلط است. درنسخه خطی مجلس بجای استضائت بدو بپیوندد آمده‌است.

چیزی افاده و اعطاء میکند که معقولات را در او مـرتسم میکند[۱]. پس منزلت آن‌چیز[۲] مرتسم نسبت به‌عقل هیولانی بمنزلهٔ‌ضوء‌است نسبت به‌بصر. و همانطور که‌بصر بواسطهٔ‌خودضوء[۳]، آن ضوئی که‌سبب بینائی‌او است‌می‌بیند[۴].و نیز آفتابی که‌خودسبب‌ضوء است‌بواسطهٔ‌بصر بعینه‌می‌بیند و بواسطهٔ‌آن‌اشیائی‌را که‌بالقوه‌مبصر و مرئی‌اند نیز‌می‌بیند و بدین‌ترتیب مبصر و مرئی بالفعل او میشوند، همین‌طور است حال عقل هیولانی که بواسطهٔ آن چیزی که[۵] منزلتش نسبت به‌آن[۶] عیناً بمنزلت ضـوء است نسبت به‌بصر[۷]، خـود آن چیز را [خودش را] تعقـل میکند[۸] و نیز عقل هیولانی بواسطهٔ آن[۹] عقل بالفعلی را کـه خود سبب‌ارتسام آن‌چیز در عقل هیولانی بود تعقل میکند[۱۰] و بواسطهٔ همان چیز است [فیض عقل

(۱) عبارت نارسا است ومطلب ازقبل وبعد عبارت روشن است.

(۲) امری که بواسطهٔ عقل بالفعل به عقل هیولانی اعطاء میشود.

(۳) همانطور که بینائی بواسطهٔ ضوء حاصل میشود.

(۴) هم دیدن او به سبب ضوء‌بود و هم خود ضوء را که سبب بینائی او شده است می‌بیند.

(۵) بواسطهٔ همان فیض که از ناحیه عقل مفارق بماده داده شده است.

(۶) نسبت به عقل هیولانی.

(۷) نسبت فیض به عقل هیولانی.

(۸) خود فیض خودش خودش را یا عقل هیولانی بـواسطهٔ آن فیض، خود آن فیض‌را تعقل میکند.

(۹) بواسطهٔ آن فیض.

(۱۰) عقل‌هیولانی‌عقل بالفعل‌را که‌سبب‌فیض تعقل‌میکند ظاهراً عقل فعال مجرد را اراده کرده است.

بالفعل درعقل‌هیولانی] که معقولات بالقوه بـالفعل‌میشوند[۱] و خود نیز بعداز اینکه عقل بالقوه است عقل بالفعل‌میشود.

و فعل این عقل مفارق[۲] در عقل هیولانی شبیه فعل آفتاب است در بصر واز این‌جهت است که او را عقل فعال نامند. [همان‌عقل بالفعل مفیض].

و مرتبت او نسبت باشیاء مفارقهٔ که ذکـر شد منهای سبب اول مرتبه دهمین است و عقل هیولانی را عقل منفعل هم مینامند و هر گاه از ناحیهٔ عقل فعال در قوهٔ ناطقه آن چیزی [آن فیض] که منزلتش نسبت بـآن بمنزلت[۳] ضوء بـود نسبت به‌بصر[۴] حاصل شود در این هنگـام از محسوساتی که درقوهٔ متخیله است ودر آنجا محفوظ‌است معقولاتی در قوهٔ ناطقه‌حاصل‌میشود[۵].

(۱) بواسطهٔ اینکه عقل‌هیولانی بـوسیله‌آن فیض تعقل و تعقلات متعدد را انجام میدهد.

(۲) که افاضه‌فیض‌می‌کند بماده وعقل‌هیولانی‌درست می‌شود. ودرهرحال فعل‌عقل فعال درمادهٔ که همان عقل هیولانی است.

(۳) یعنی منزلتش نسبت‌به‌قوهٔ ناطقه.

(۴) منزلت فیض‌عقل فعال به قوهٔ ناطقه‌بمنزله ضوء است نسبت به‌بصر.

(۵) درسیاسات‌مدنیه است: فعل عقل فعال به حیوان ناطق عنایت بود و اینکه انسان را بمراتب نهائـی کمال خود برساند که سعادت قـوای انسانی است وآن باین بودکه او را مفارق‌گـرداند و به مرتبه عقل فعال برساند- ص ۳۲، ومنزلهٔعقل فعال‌نسبت به‌انسان بمنزلت‌آفتاب است نسبت به بصروهمانطور که آفتاب به‌بصر ضوء اعطاءمی کند و درنتیجه بصر بواسطهٔ همان ضوئی که از آفتاب استفاده کرده است مبصر بالفعل‌میشودبعد ازآنکه مبصر بالقوه بوده است وبوسیله همین‌ضوء آفتاب رامی‌بیند ونیز بوسیله همان ضوء الوانیکه مرئی‌بالقوه←

واین معقولات [حاصلهٔ در قوهٔ ناطقه] همان‌معقولات اولیه‌ایست که همهٔ مردم در آن مشترك‌اند مثل اینکه «کل بزرگتر از جزء است» و اینکه «مقادیر مساوی باچیزی واحد با یکدیگر مساوی بوند»[۱]. معقولات اولیه مشترک که برسه قسم‌اند: یك‌قسم آنچه اوائل هندسه‌علمی بود[۲] و قسم دیگر اولیاتی که ادراك زشت و زیبای اموریکه انسان باید انجام دهد موقوف بر آن بود. وقسم سوم اولیاتی که بکار برده شده و مورد عمل قرار میگیرد تا بوسیله آنها علم باحوال و مبادی و مراتب

→اند مرئی بالفعل شوند و بصریکه بالقوهٔ بصر است بصر بالفعل شود همین طور است عقل‌فعال که بانسان‌چیزی اعطا می کند که‌درقوهٔ ناطقهٔ او مرتسم‌میشود که منزلت آن نسبت به نفس ناطقه بمنزلت ضوء بود نسبت به بصر وبوسیله همین‌امر مرتسم بود که‌نفس‌ناطقه عقل فعال را تعقل‌می کند وبوسیله‌همان، اموری که معقول بالقوه‌اند بالفعل‌می‌شوند وبوسیله همان‌است که‌انسانی که عقل بالقوه است عقل بالفعل می‌شود تاآنکه موجود الهی شود... ص ۳۶ـ ونفس‌ها مادام که کمال نیافته‌اند و افعال خود را انجام نداده‌اند تنها قوتها وهیآتی بوند که موردقبول رسوم اشیاءاند مانند بصر قبل از اینکه به‌بیند و قبل از اینکه رسوم مبصرات‌در آن حاصل شود ومتخیله قبل از اینکه رسوم متخیلات در آن مرتسم شود وناطقه قبل ازآنکه رسوم معقولات درآن حاصل شود. وهنگامیکه آن‌رسوم بالفعل حاصل شدیعنی رسوم محسوسات‌درحاسه ومتخیلات درمتخیله و معقولات در ناطقه. در این صورت آن صورتها مباین با آن رسوم بود و اگرچه رسوم حاصله شبیه به صورتهای موجود درمواد بود. ص ۳۶،۳۷

(۱) چند مقدار که هر کدام مساوی با یك امر معینی بوند همدیگر هم با هم مساوی‌اند.

(۲) در متن.صنف اوائل للهندسةالعلمیه: نسخهٔ د: للهندسه. نسخه (۱۱) للمهندسین... نسخهٔ (۱) العلمیه. نسخهٔ ج العملیه، نسخهٔ خطی‌مجلس: للمهن- العملیه قسمی اوائل فنون عملی که ظاهراً درست‌تر بود.

موجوداتی حاصل شود که شأن آنها این است که مورد عمل انسان نباشد[۱]. مثل علم بآسمانها وسبب اول و سایر مبادی دیگر و آنچه در شأن آنها است که ازین مبادی حادث شوند.[۲].

(۱) یعنی فلسفه وعلم نظری یا فلسفهٔ اولی وماوراء طبیعت وطبیعیات، چون گفته شده است که حکمت به تقسیم اولیه بر دوقسم است. عملی ونظری.

حکمت نظری سه قسم است. الهیات، ریاضیات وطبعیات.

حکمت عملی نیز سه قسم است: تهذیب اخلاق، تدبیر منزل وسیاست مدینه.

(۲) اموریکه از این مبادی آیـد... در هرحال آنچه مربوط به حکمت نظری است. یعنی مبادی حکمت نظری نه عملی...

البته بایـد توجه کرد کـه فارابی برفرض صحت متن مصحح، مبادی و مقدمات هندسه علمی را جدا ازحکمت نظری آورد و گفت: مبادی که مربوط به هندسه علمی است، ومبادی که مربوط به شناخت معیارهـای حسن وقبح اعمال است و مبادی که مربوط بعلوم حکمت نظری و یا الهیات وطبیعیات است، ولکن بنظر بنده نسخهٔ خطی درست است.

فصل بیست وسوم

گفتار در فرق بین اراده و اختیار و [سخن] در باب سعادت

هنگامیکه برای انسان این گونه معقولات [بالفعل] حاصل گردد بالطبع وقهراً اورا تأمل وروریت وذکر وتشوقی به استنباط حاصل میشود یا نزوع وشوقی بسوی معقولات خود و به پارهٔ از مستنبطات خود حاصل می کند و یا کراهتی از آنها در او حاصل می آید[1].

و نزوع انسان بطرف مدرکات خود بالجمله عبارت از ارادهٔ او بود، پس هر گاه این نزوع ناشی از احساس یا تخیل بود باسم عام خود یعنی کلمهٔ «اراده» نامیده میشود و هر گاه ناشی از رویت و یا قوهٔ ناطقهٔ بود فی الجمله «اختیار» نامیده می‌شود. و این نوع نزوع [که اختیار نامیده میشود] تنها در انسان یافت میشود [و ازخصائص او است] و اما نزوع ناشی از احساس یا تخیل در سایر حیوانات نیز حاصل می‌شود وحصول

(۱) درنسخهٔ خطی مجلس آمده است ونـزوعی درجهت حب ودوست‌داشتن آنچه تعقل میکند نخست حاصل آیـد وشوقی بسوی آنها و به بعضی از آنچه استنباط میکند وهمچنین یا کراهتی بآنها برای اوحاصل میشود.

معقولات اولی برای انسان عبارت از استکمال اول او بود و این نوع از معقولات بخاطر این در انسان نهاده شده است که انسان درجهت نیل بکمال اخیر خود بکارگیرد [و مورد عمل قرار دهد][1].

و سعادت انسان عبارت از همین بود[2] و آن [سعادت] عبارت از صیرورت و انتقال و تحول نفس بود در کمال وجودی خود بدان مرتبتی که در قوام خود محتاج بمـاده نبود[3] و این امر باین بود کـه تا آنجا کمال یابد که از جملهٔ موجودات مفارق و مبرای از ماده گردد.

و از جملهٔ جواهر مفارقه شود و بر آن احـوال همچنان و دائماً

(۱) قوتهائی که دراجسام موجود است و ازایشان افعال پدیدآیدبقسمت اول دو قسم است یك قسم آنکه فعل او به قصد و اختیاربود چون فعل حیوان و دیگر آنکه فعل او بی‌قصد و اختیار بود چون جنبیدن سنگ ازبالا بزیر و آن قسم که فعل او به قصد و اختیار است دوقسم است یکـی آنکه قصد وی سوی یك چیز است لاجرم فعل او بریك جهت افتد و آنرا نفس ملکی گویند و دیگر قسم آنکه قصدها بسیار باشد او را و اختیارات مختلف افتد وبدین جهت افعال وی به جهت‌های مختلف افتد و او را نفس حیوانی خوانند... ص ۶ ـ نفس دانشنامه. تهران ۱۳۳۱.

ونفس مردم‌نیزهم قوت‌فعلی دارد و آن‌قوت‌تحریك‌است وهم‌قوت‌انفعالی دارد وآن قوت‌ادراك و دریافتن‌است ونام قوت بر هر دو برسبیل اشتراك افتد ص ۱۲. نفس‌حیوانی‌واوکمال‌اولست‌جسم‌طبیعی‌آلی‌را ازآن‌جهت که جزویات را دریابد وجسم خویش را به جنباند. رجوع‌شودبه‌دانشنامه.نفس.ص۱۲ـ۲۶

(۲) نیل به‌کمال‌آخر خود.

(۳) در کمال وجودی خود بمرتبه عقول مفارقه وعقل فعال برسد.

و ذلك ان‌یصیرالانسان فی مرتبةالعقل الفعال و انمایکون ذلك‌بان یحصل مفارقاً للاجسام غیرمحتاج‌فی‌قوامه‌الی‌شیء آخر مماهودونه. سیاسات‌مدنیه ص۳۲

باقی و استوار بماند جز آنکه با همهٔ این اوصاف رتبت آن فرودتر از رتبت عقل فعال بود. و وصول بدین‌مقام تنها بواسطهٔ افعال ارادی‌میسر است آنگونه افعالی که پارهٔ از آنها[1] افعال فکری بود و پارهٔ دیگر افعال بدنی و چنین نیست که این مقام‌بواسطهٔ هرنوع فعلی که پیش آید حاصل گردد و بلکه بافعال محدود ومقدر خاصی حاصل شود. آن‌افعالی که ناشی وحاصل از هیآت و ملکات مقدر و محدود بود زیرا پارهٔ از افعال ارادی خود مانع از وصول به‌سعادت بود.

و سعادت عبارت از چیزی است که خود لذاته خیر و مطلوب بود و از اموری نیست که بطور مطلق یا در وقتی از اوقات مطلوب بالغیر و وسیلهٔ وصول به‌چیزی دیگر بود و اصولاً ورای آن چیز دیگر بزرگتر و مطلوبتر از او نبود تا ممکن باشد که انسان بواسطهٔ آن بدان رسد، و آن افعال ارادی که آدمی را در وصول به‌سعادت سود رساند عبارت از افعال زیبا بود و هیآت و ملکاتی که اینگونه افعال[2] از آنهاصادرمی‌شودفضائل بوند[3] واینگونه هیآت وافعال وملکات نیز خیرات‌اند و لکن نه بالذات و بخاطر خود[4] و بلکه از آن‌جهت خیراتندکه وسیله وصول به‌سعادت‌اند و [در مقابل] افعالی که مانع از

(۱) آن افعال ارادی دوقسم است بعضی فکری است وبعضی مربوط به عمل وکار بدنی است که ریاضت وعبادت و... باشد.

(۲) افعال جمیله

(۳) این افعال جمیله وملکات وهیأت که منشأ آنها میباشند وهمه وسیله نیل به سعادت‌اند.

(۴) خیربودن وفضائل‌بودن افعال جمیله با لذات نیست و بلکه وسیله وصول به سعادت است.

وصول به‌سعادت‌بودشرور بودندو آنهاافعال زشت و ناپسندبود. وهیآت و ملکاتی که اینگـونه افعال[1] ناشی از آنهـا بود. نقائص و رذائـل و پستی‌ها بود.

پس قوت غاذیه بدان‌جهت در انسان آفریده شده است که ببدن انسانی خدمت کند و حاسه و متخیله بدان‌جهت آفریده شده‌اند که هم به‌بدن انسان و هم به‌قوهٔ ناطقهٔ وی خدمت کنند و نتیجهٔ‌خدمت ایـن سه قوت[2] به‌بدن نیز بازگشت به‌قوهٔ ناطقه وعاید بدان شود زیرا قوام قوهٔ ناطقه نخست ببدن بود.

قوت ناطقه دوقسم بود: قوت ناطقه عملی و قوت ناطقهٔ نظری.

قوت ناطقهٔ عملی بـدان‌جهت آفریده شده است که خادم قـوهٔ ناطقهٔ نظری بود و قوهٔ ناطقهٔ نظـری برای آن آفـریده نشده است که خادم چیزی دیگر بود بلکه برای این آفریده شده است که انسان‌بواسطهٔ آن به‌سعادت رسد.

و همهٔاین قوتها مقرون به‌قوت نزوعیه بود و قوت نزوعیه خادم حاسه و خادم متخیله و خادم ناطقه بود و قوای خادمهٔ مدرکه را ممکن نبود که خدمت و کار خود را بدرستی انجام دهند مگر بواسطـهٔ قوت نزوعیه. زیرا احساس و تخیل ورویت به‌خودی‌خود و بدون‌آنکه‌شوق و اشتیاق به‌آنچه احساس یا تخیل و یا دانسته می‌شود مقترن شودکافی در فعل خود نبوند. زیرا اراده عبارت از این بود که انسان بواسطهٔ

(۱) افعال قبیحه

(۲) غاذیه، حاسه ومتخیله.

قوت‌نزوعیه[۱] بسوی مدرك خود گروش و تشوقی یابد[۲] [تشوقی‌حاصل کند].

پس هر گاه بواسطهٔ قوت نظری‌علم به‌سعادت حاصل‌کرد و آنرا غایت و نتیجهٔ‌کار خود قرار داد و بواسطهٔ قوت نزوعیه اشتیاقی بدان حاصل‌کرد.و بواسطهٔ‌قوت‌اندیشه آنچه‌بایدمورد عمل‌قرار گیردتا‌بواسطهٔ آن (عمل بدان) و به‌کمك متخیله و حواس‌نیل‌بدان حاصل شوداستنباط کرد وسپس بوسیلهٔ آلات[۳] قوهٔ نزوعیه اقدام بانجام‌آن گونه افعال‌نمود آن‌گاه است‌که افعال آدمی همه خیر و زیبا بود و لکن اگر سعادت را نشناخت و یا دانست و آن را غایت مشتاق‌الیه خود قرار نداد و بلکه چیزی دیگر را جز آن [آنچه فی‌الواقع سعادت است] غایت قرارداد و بواسطهٔ قوت نزوعیه بدان امر اشتیاق وگروش حاصل‌کرد وبواسطهٔ قوت رویت آنچه باید مورد عمل قرارگیرد تا بواسطهٔ آن [عمل بدان] و به‌کمك حواس و متخیله وصول‌بدان‌ممکن‌گردد استنباط‌کرد وسپس

(۱) که همان شوق و اشتیاق به چیزی است.

(۲) مقدمات عمل این است‌که:اولا تصورکند وبعد مضار ومنافع آن را به‌سنجد وبعد ازآن شوق ونزوع وبالاخره شوق مؤکد حاصل کند تا حرکت عضلات درکارهای عملی وقضاوت عقلی‌درکارهای نظری حاصل شود.

البته عبارت‌متن‌این است. لان‌الارادة هی ان تنزع بالقوة‌النزوعیه الی ما ادرکت یعنی ادرکت الاراده. که اراده بواسطهٔ قوت نزوعیه،لکن ما ترجمه کردیم بانسان صاحب اراده.

(۳) وصول به سعادت. درنسخهٔ مصحح بواسطهٔ آن و به‌کمك حواس ومتخیله آن را قبول‌کند ما ازنسخهٔ خطی این قسمت را ترجمه‌کردیم.

بواسطهٔ آلات قوت نزوعیه آن‌گونه افعال را انجام داد دراین‌صـــورت همهٔ افعال انسان [این انسان] شر و نازیبا بود[۱].

(۱) درنسخهٔ مصحح این‌است. بواسطهٔ قوهٔ نزوعیه شوقی‌بآن حاصل کند وبواسطهٔ قوت‌مرویه آنچه را که باید مـــورد عمل قرار دهد تا بواسطهٔ آن به حواس ومتخیله نائل شده استنباط کند وهمان افعال را بوسیله آلات قوهٔ نزوعیه انجام‌دهد...

فصل بیست‌وچهارم

گفتار در اسباب خوابها

قوت متخیله‌متوسط بین حاسه و بین‌ناطقه بود وهنگامیکه همهٔ رواضع‌حاسه[1] بالفعل‌احساس کرده وافعال خودرا انجام‌دهندقهراً قوت متخیله منفعل‌از آنهاشودومشغول‌باموروحسوسهٔای‌شود که‌حواس‌پنجگاه وارد و مرتسم در آن می‌کنند[2] و از طرفی دیگر هم مشغول خدمت بـه قوت ناطقه‌شود و هم به‌قوت نزوعیه امداد کند[3].

پس هرگاه قوتهای حاسه و نزوعیه وناطقه بر کمالات اول‌خود بازگردند باینکه افعال ویژهٔ خود را انجام ندهند مثل وضعی که در حال خـواب بر آنها عارض میشود. در ایـن صورت قوت متخیله متفرد

(۱) خدام وخدمتگذاران.

(۲) باموری ازمحسوسات‌اشتغال داردکه حواس ظاهره ادراك و تحویل بدان میدهند ومرتسم درآن میکنند.

(۳) پس سه‌کار کند یکی بررسی و انتقال بـآنچه حواس باو تحویل میدهد دیگر خدمت به قوت ناطقه و سه دیگر خدمت به قوت نزوعیه

به‌نفس خود شود[۱] واز رسوم محسوساتی که حواس علی‌الدوام ونونو براو وارد میکند و همچنین از خدمت به قـوت ناطقه و نزوعیه آزاد شود[۲].

(۱) از اشتغال به محسوسات وخدمت به ناطقه و نزوعیه رهائی یابد و به کمالات اول خود بازگردد بازگشتن به‌کمالات اول باین است که فعالیت خود را از دست بدهد و این درحال خواب پیش‌آید که‌از کمال اخیر خود به‌کمال اول بازگردد.

(۲) بدانکه‌آدمی‌را حالتی‌هست وآن حالت را بیداری میگویند وحالتی هست که آنرا خواب میگویندخواب وبیداری عبارت از آنست که روح آدمی ازحواس‌بیرون آید تا کارهای بیرونی‌سازدهد وچون کارهای بیرونی‌ساز دادباز باندرون می‌رود تاکارهای اندرونی سازدهد، چون بیرون‌می‌آید وحواس‌درکار می‌آید این‌حالت‌را بیداری‌گویند وچون‌باندرون‌می‌رود وحواس ازکارهامعزول میشود. این‌حالت‌را خواب‌می‌خوانند واندرون رفتن‌روح‌راسبب‌ها بسیاراست... بدانکه سبب خواب دیدن دوچیز است یکی ازحواس اندرونی ویکی ازملائکه سماوی، آنکه ازحواس اندرونی است ازخیال وحافظه است، خیال خزینه دار حس مشترك است وحافظه خزینه دار وهم است، هر دوخزینه دارند و بـروزگار دراز از ایشان چیزها یادگرفته‌اند صوری ومصنوی و درخزینه نهاده‌اند تا بوقت آنکه طلب کنند بر ایشان عرضه‌کنند و یـادآوردن چیزهـا عبارت از آنست کـه خـزینه‌داران بـوقت طلب بـر ایشان عـرض‌کنند اگـر زود عـرض کنند گـویند کـه زودیـادآمـد و اگـر دیر عرض‌کنند گویند دیر یـادآمـد و اگـر اصلا عرض نکنند نسیان عبارت از ایـن است... و اگـر در خواب عـرض‌کنندآن خفته درخـواب چیزهـا بیند... وگاه بـود کـه سبب خـواب غلبهٔ مزاجها بود پس اگر در بدن یکـی از اخلاط اربعه غالب شود مثلا اگـر صفرا غالب شود قوت‌خیال‌چیزهای زرد مصور کند ودرخواب عرض‌کندهمچون گل زرد و انجیر زرد موضوع بر آتش که شعله میزند و مانند این و اگر خون←

پس دراین‌حال بآن رسوم محسوساتی که دراو باقی و محفوظ است وبازمیابد مراجعه کرده‌برمی‌گردد[۱] پس کار خود راکه عبارت از ترکیب بعضی ازآنها با بعضی دگر وجداکردن بعضی از آنها ازبعضی دگر بود درآنها شروع کرده انجام میدهد و بـرای قوت متخیله بجـز حفظ و نگهداری رسوم محسوسات و ترکیب بعضی از آنها با بعضی دگر و تفصیل بعضی از بعضی دگر وظیفه وکار سومی بودکه عبارت‌از

← غالب شودقوت‌خیال چیزهای سرخ‌مصور کند ودر خواب عرض‌کند و اگر بلغم غالب‌شودقوت‌خیال چیزهای سپیده‌مصورِ کند وآبهای روان‌مصور کند واگرسودا غالب شود قوت خیال چیزهای سیاه وجایهای تاریك مصور کند وآن قسم که از ملائکه سماوی است چون‌بواسطهٔ خواب حواس معزول می‌شود وآینهٔ دل‌صافی میگردد در آن ساعت دل را با ملائکهٔ سماوی مناسبت‌پیدا آید وهمچون دو آینهٔ صافی‌باشند که درمقابلهٔ یکدیگر بدارند چیزی ازآنچه معلوم ملائکه باشد عکسی در دل خواب‌بیننده پیدا آید و این خـواب است که یك جزو است از چهل و شش جزو نبوت،رجوع به‌انسان کامل‌ص۲۴۲شود. ابن‌سینا درعلل خواب‌گوید: سبب خواب بازگردیدن روح‌جسمانی است ازظاهر بباطن،قوت‌متخیله ازانتقالات حسی برهد،طبع‌متخیله‌حکایت کردن‌ومصور کردن‌است‌وهمواره‌درخواب و بیداری درکارست، گاهی‌حکایت از مزاج می کند وگاه اندیشه‌های گذشته راحکایت کند اگر نفس قـوی بود تخیل آرامش یابد وآمادهٔ تابش‌گوهرهای روحـانی شود، اگر سخت ... بـود در حال بیداری نیز حس او را از کـار باز ندارد. (وحی‌شود) وهم به‌محسوسات برسد وهم از عقل فعال استفاضه کند و گاه بود که درحال بیداری کلاً ازحسیات غافل‌گردد (حال وحی) از دانشنامه، طبیعیات، ص ۱۲۹. قوت متخیله درحالت خواب بلامانع ورادع کارخود را انجام میدهد از شفا ص۳۳۵. طبیعیات.

(۱) بآنچه از رسوم محسوسات در آن موجود ومحفوظاست واندریابد مراجعه میکند.

محاکات و مصور کردن آنها بود زیرا قوت متخیله به‌خصوص از بین سایر قوای نفسانی دارای قدرت محاکات بود یعنی قدرت برمحاکات محسوساتی که در آن محفوظ و باقی‌است وگاه ازمحسوسات دریافت‌ـ شده بواسطهٔ حواس پنجگـانه و بسبب ترکیب محسوساتی کـه بنزد او محفوظ بود و محاکی از آن [محسوسات فرا آورده‌های حواس] بود محاکات کرده، آنها را مصور نمـاید[۱] وگاه حکایت از معقـولات کرده آنها را مصور نماید و گاه از قوت غاذیه و گاه از قـوت نزوعیه و شوقیه محاکات کند ونیز ازآن مزاج خاصی که مصادف و وارد بـر بدن شود حکایت کند زیرا هرگاه مزاج بدن را رطب یابد حکایت از رطوبت کند[۲] بواسطه و از راه ترکیب محسوساتی که محاکی ومصور رطوبت بود مثل آبها و شناوری در آن و هرگاه مزاج بدن‌خشك بود بواسطهٔ نمودن محسوساتی که در شأن آنها این بود محاکی از یبوست بود حکایت از یبوست بدن کند و همین‌طور هرگاه در وقتی از اوقات پیش آیدکه مزاج بدن حار و یا بارد بود حکایت از حرارت وبرودت آن کند وگـاه ممکن است که اگـر این قـوت [متخیله] هیئت وصورت بدنـی شده باشد و از طـرفی بدن بر مزاج خاصی بود چنین بدن،این مزاج خاص رادر قوت متخیله تأثیر دهد. بجز اینکه چون قوت‌متخیله

(۱) حالات‌قوت‌غاذیه‌رامحسوسات به‌حواس‌پنجگانه... مجسم کرده‌وقهراً خواب بر وفق آنها بود. مثلا سودا غالب باشد یا صفرا یا غیر آن رجوع شود به پاورقی قبل.

(۲) بنابراین به همان صورت‌که مزاج بدن است خواب می‌بیند وقوت متخلیه آن مزاج را مصور میکند. بوداوی باشد یاصفراوی...

قوهٔ نفسانی است قهراً آن مزاج خاصی راکه بدن در او تأثیر میدهد. برحسب وموافق با مقتضای خودقبول میکند نه‌برحسب آنچه درطبیعت اجسام است از لحاظ پذیرش مزاجات[1].

زیرا مثلاً جسم رطب هر گاه در جسمی دیگر تأثیر کرده ایجاد رطوبت کند بناچار جسم منفعل رطوبت را عینا قبول میکند و بمانند جسم اول [مؤثر] رطب میشود[2] و لکن هر گاه در قوت متخیله[3] جسمی اثر کرده ایجاد رطوبت کند و یا رطوبتی باو اعطاء شود[4] رطب نخواهد شد و بلکه این رطوبت را از راه مصور کردن در تصویر محسوسات می‌پذیرد[5]. همانطور که هر گاه قوت‌ناطقه رطوبتی را قبول کند،ماهیت رطوبت را از راه تعقل کردن ومعقول خود قراردادن قبول

(۱) در این صورت بدن آن‌مزاج خاص را در قوت متخیله تأثیر داده و قوت متخیله آن تأثرات حاصله را مورد عمل قرار میدهد لکن چون قوت‌متخیله از قوای نفسانی است بناچار تـأثرات و انفعال مزاج بدن را موافق با طبع و مقتضای خود قبول میکند نه برحسب اجسام که ازجمله بدن باشد چون فاعلیت و منفعلیت اجسام وقوای نفسانی کاملا متفاوت است.

(۲) عیناً ازلحاظ کیفیت وحالت مثل‌جسم اول فاعل ایجاد رطوبت‌است میشود لکن قوت متخیله چنین نبود وپس از قبول رطوبت ویا مزاج دیگر عین جسم مؤثر نمی‌شود.

۳ــ قوت متخیلهٔ خاصی که صورت و هیأت بدن بودو قوی باشد.

(۴) ادینت، به‌صیغه مجهول است (مصحح ضبط داده) دانه: اعطاه مالاً الی‌اجل.ادانه:اصابه.اطاع.وادان‌الرجل‌اذا اخذدیناً... اقرب‌الموارد،اگراز ادنی باشد. معنی نزدیکی دارد. یارطوبتی‌باو نزدیك شود

(۵) نوع پذیرش آن این است که آنرا مصور کرده و ازآن حکایت میکند پس رطوبت او درحد محاکات است.

میکند[۱] نه آنکه‌خود رطوبت را قبول کند[۲] همین‌طور است حال‌قوه‌متخیله که‌هر گاه چیزی در آن تأثیر کند و فعل‌انجام‌دهد آن‌فعل و اثر را از آن فاعل برحسب‌اقتضای جوهر خودو‌استعداد نوع‌قبولی که داردمی‌پذیرد [نه آنطور که در آن جسم متحقق است].

پس هرچیزی که در قوهٔ متخیله تأثیر و فعل کند اگر در جوهر متخیله اولاً این شأن و حال باشد که آنرا قبول کند و ثانیاً علاوه بر وجود استعداد قبول آن، در جوهر آن این وضع و حال بود که همانند طوریکه به‌آن القاء شده است قبول کند[۳] با توجه باین‌دو وضع‌آن اثر را بیکی از دو وجه قبول خواهدکرد یکی باینکه همانطور که هست و همانطور که بآن القاء شده است عیناً قبول میکند و دوم اینکه بواسطهٔ محسوساتی که شأن آنها این بود که مصور و محاکی‌آن بود حکایت کرده مصور نماید.

اگر در جوهر و ذات قوت متخیله این شأن و حال و استعداد بود که آن‌طور که آن فعل و اثر موجودست قبول کند، دراین‌صورت آنرا به‌همان‌ترتیب و وضع وجودی که دارد می‌پذیرد بدین‌ترتیب که بواسطهٔ محسوساتی که در این هنگام به‌آنها برخورد کرده دسترسی یابد آن‌نوع محسوسات که در شأن آنها است که محاکی این‌چیزها بوداز آنهاحکایت کرده مصور نماید . و چون در شأن و صلاحیت

(۱) نه اینکه قوهٔ ناطقه رطب شود.
(۲) با آثار خاص وتشخص ویژه‌اش بلکه ماهیت رطوبت بود کلی و معقول.
(۳) نه جوری دیگر

و استعداد قـوت متخیله این نیست که معقولات را بـدان‌صـورت که معقول‌اند بپذیرد[۱]. پس هر گاه قوهٔ ناطقه معقولاتی که موجود در او و نزد اوست به‌قوهٔ متخیله اعطاء کند، قوت متخیله آنها را بـدان‌وضع که معقول‌اند و در قوهٔ ناطقه‌اند نپذیرد و قبول نکند و بلکه بواسطه همان چیزهائی آنها را مصور و حکایت کند که محسوسات‌را مصورمینماید. و هر گاه بدن‌مزاجی که دروقتی‌ازاوقات برای آن‌حاصل‌می‌شود به‌قوت متخیله‌اعطاء کند، آن‌مزاج رانیز بوسیلهٔ‌محسوساتی که‌بنزد او‌اتفاق‌افتد قبول کرده، مصور می‌نماید بآن محسوساتی که درشأن وصلاحیت آنها است که‌محاکی این مزاج خاص بود و هر گاه آن چیزی که درشأن او است که محسوس شده و بواسطه حس احساس‌گـردد باو اعطـاء شود احیاناً به‌همان‌صورت که بدو اعطاء شده است می‌پذیرد و گاه پذیرش‌او بدین‌صـورت است که آن محسوس را بوسیله محسوسات دیگـری که محاکی آن بود پذیرفته مصور می‌نماید[۲].

پس هنگامیکه قوت متخیله قوهٔ نزوعیه‌را مستعد باستعدادقریب برای قبول کیفیتی و یا هیئتی مثل غضب و یا شهوت و یا بالجمله‌مستعد قبول فعلی از افعال یابددرین‌صورت‌حکایت از آن قوت‌نزوعیه‌می کند

(۱) پس آن‌صورتهای متخیل را درلباس‌محسوسات مصور ومجسم‌میکند. چون درشأن وصلاحیت قوهٔ متخیله این نیست که معقولات را آنطور که میباشند مصورکنند و درك کنند این بیان علت این امر است که اگر کسی سؤال کند که چرامتخیله مدرکات‌خود را درلباس محسوسات مصور میکند جواب میدهد که قوت متخیله اصولا با معقولات سر و کار ندارد.

(۲) پس‌این‌امکان هست که محسوسات را بهمان صورت که هست قبول کند لکن این امکان نیست که معقولات را آن طور که هست قبول کند.

و آنرا مصورمی‌نماید و این کار را بسبب ترکیب افعالی کند که‌شأن آنها این بود که ممثل و نمودار این‌ملکه بوند [استعداد قریب] یعنی آن‌ملکهٔ که در قوهٔ نزوعیهٔ‌معدّه برای قبول آن کیفیات در آن وقت وجود دارد پس درامثال اینگونه مواردبسابود که قـوای رواضع اعضاء خادمه را برانگیزاند که‌درحقیقت آن گونه‌افعالی‌را که‌شأن آنهااین‌است که بواسطه این‌اعضاء‌در اینگونه حالات یعنی در آن‌موقع که درقوهٔ نزوعیه‌اینگونه انفعالات بود انجام دهند[1] پس وضع قوهٔ متخیله باین افعـال و دراین اوقات احیاناً شبیه‌سخریه کننده بود[2] واحیاناً شبیه‌منبّه بود[3].

(۱) وبالاخره حکایت از ملکهٔ کند که در این زمان خاص درقوهٔ نزوعیه وجود دارد ومعدومهیای‌قبول این حالات مانند غضب، شهوت وغیره است، یعنی دراین حالی که درقوهٔ نزوعیه این‌حالات موجود باشد یا ملکهٔ این‌حالات‌موجود باشد.

(۲) پس‌درهنگامی که‌درقوهٔ‌نزوعیه‌این‌ملکه موجود باشد قوتهای رواضع اعضاء خادمه را برمی‌انگیزاند تافعل خاصی که مقتضای آن حالات است‌انجام دهد درنسخه مصحح آمـده است: عندماتکون فی‌القوة النزوعیة تلك‌الافعال. در نسخهٔ خطی مجلس: ذلك‌الانفعال آمده است که چون ما درست‌تر دانستیم آنـرا درترجمه ملحوظ داشتیم. درعبارت اصل‌آمـده است: فتکون القوة التخیله بهذا- الفعل‌احیاناً تشبه الهازل: کلمهٔ هازل یعنی‌هزل‌گویندهٔ مزاح‌کننده. شوخی کننده، مسخره‌کننده به سخریه گیرنده.

(۳) درنسخهٔ خطی مجلس آمـده است: احیاناً تشبه‌الهازل و احیانـاً تشبه‌المنبّه: درنسخهٔ‌مصحح آمده است واحیاناً تشبه‌المیت که ظاهراً درست‌نیست و اگر کلمهٔ میت درست باشد. یعنی عیناً شبیه به مرده است کـه بهر نحو میشود آنرا متحول کرد وقرار داد

منظور این است که قوت متخیله در این وقت وضع هازل وسخریه کننده←

پس کار قوهٔ متخیله دراین هنگام منحصر باین امر نبود و بلکه دراین‌موقع اگرمزاج بدن آن‌نوع‌مزاجی‌بود که‌شأن‌آن‌این بود که‌انفعالی که موجود در قوهٔ نزوعیه‌است‌ازو پیروی و تبعیت کند قهراً قوهٔ متخیله بواسطهٔ افعال قوهٔ نزوعیه که ناشی از این انفعال است حکایت از آن مزاج‌می کند[1] و این‌امر را قبل ازاینکه آن‌انفعال[در قوهٔ نزوعیه]بالفعل حاصل شود انجام میدهد[2] پس آن اعضائی که در آنها قوای خادمهٔقوهٔ نزوعیه است در حقیقت بطرف‌آن افعال به‌جنبش درمی‌آیند[3]، ازجمله اینکه هر گاه مزاج بدن بصورتی درآید که شأن آن این بود که شهوت نکاح موجود درقوهٔ نزوعیه ازو تبعیت کند در این‌صورت قوهٔ متخیله از این مزاج بواسطهٔ افعال نکاح حکایت‌میکند ودرنتیجه اعضاء این عمل را از جهت استعدادی که‌دارد بطرف‌انجا

←را دارد و یامنبه را که‌اعضاء و بالاخره انسان‌رامتوجه‌وجودچنین ملکه‌وقوهٔ خاصی میکند، تا اعضاء و رواضع کار خود را بدرستی انجام دهند.

(۱) خلاصه اینکه کار قوت متخیله تنها همین امر نبود که در خواب ممثل ونمودار... بلکه نشان‌دهنده وجود مزاجهای خاص نیز می‌باشد. وبواسطهٔ افعال قوهٔ نزوعیه که‌منشأ آن افعال‌وجود انفعال خاص درقوهٔ نزوعیه است مزاج خاص بدن را نشان میدهد و ازوجود آن اعلام میکند.

(۲) قبل از وجود بالفعل آن حالت انفعال از تحقق چنین حالتی خبر میدهد و این کار را بواسطهٔ افعال نامبرده انجام میدهد.

(۳) بطرف افعالی که ناشی از وجود بالقوهٔ قریبهٔ آن انفعال خاص در قوهٔ نزوعیه است.

فعل نکاح به‌جنبش‌درمیاورد[1] و این امر[2] نه‌بخاطر شهوتی بود که‌بالفعل در این وقت حاصل شده باشد[3] و بلکه از جهت این است که قوت متخیله بواسطهٔ افعال آن شهوت از وجود آن‌حکایت می کند[4] و همین‌طوراست در سایر انفعالات. و همین‌طور[5] چه‌بسا اتفاق افتد که آدمی که نائم بود بپاخاسته کسی را مضروب کند و یا بپاخاسته و فرار کند بدون اینکه عاملی از خارج در این وقت وجود داشته و یا وارد شده باشد[6] پس آنچه را که از آن چیز[7] قوهٔ متخیله حکایت می کند جانشین خود آن چیز[8] می‌شود که اگر در حقیقت حاصل شده می‌بود[9]

(۱) درحقیقت آلات تناسلی را به حرکت درمیاورد.

(۲) جنبش وتحرك اعضاء نکاح نه ازبرای این است که مزاج بالفعل ویا انفعال‌بالفعل برای نکاح درقوهٔ نزوعیه حاصل شده است.

(۳) چون بالفعل حاصل نشده است و استعداد قریب آن حاصل شده است.

(۴) قوت متخیله بواسطه افعال آن شهوت که تحریك‌اعضاء تناسلی‌باشد از وجود استعداد قریب آن حکایت میکند نه از وجود بالفعل آن.

(۵) وهمین طور هر انفعال و استعدادی که درقوهٔ نزوعیه است ممکن است منشأ فعلی شود بواسطهٔ تحریك ومحاکات‌کردن قوهٔ متخیله.

(۶) تنها بواسطهٔ عامل درونی است که محاکات قوهٔ متخیله باشد.

(۷) از وجود آن انفعال خاص

(۸) آن انفعال قریب الوقوع درقوهٔ نزوعیه.

(۹) یعنی محاکات قوت متخیله‌آن‌کاری را میکندکه اگر خودآن‌انفعال بالفعل موجود می‌بود این کار میکرد. درحقیقت محاکات قوت متخیله تا این‌حد قوی است که مزاج ناموجود را موجود نشان میدهد وقوای انفعالی خاصی که درقوت نزوعیه باید پدید آید تا منشأ اینگونه افعال شود پیش از اینکه بوجود←

و نیز قـوت متخیله از قـوهٔ نـاطقه حکایت مـی کند باینکه از معقولات حاصله در آن بواسطهٔ چیزهائی که در شأن آنها باشد که ممثل و محاکی آن معقولات بود حکایت مـی کند[۱] و بنابراین قوت متخیله می‌تواند از معقولاتی که در نهایت کمال قرار دارند حکایت کند مانند سبب اول و اشیاء مفارقهٔ از ماده[۲] و سماویات و البته محاکات از آنها را بواسطهٔ برترین محسوسات و کاملترین آنهـا از قبیل چیزهای نیکو- منظر انجام می‌دهد چنانکه محاکات از معقولات ناقصه را بوسیلهٔ پست‌ترین محسوسات و ناقص‌ترین آنها از قبیل اشیاء زشت‌منظر انجام مـی‌دهد[۳] و همین‌طور از این قوت به‌سایر محسوسات خوش آیند و نیك‌منظر حکایت می کند[۴].

و چون تنها سببی که‌هم معقولات بالقوه بواسطهٔ آن بالفعل‌شوند و هم عقلی که بالقوه است بواسطهٔ آن بالفعل شود عقل فعال بود و آنچه

←- آید قوهٔ متخیله نمودار آن شده از آنها حکایت‌میکند ودرنتیجه اعضاء و رواضع آنها کار خود را شروع میکنند قبل از اینکه آن انفعالات تحقق یابند.

(۱) البته در اینجا هیچ امـری نمی‌تـواند ممثل معقولات بـاشد لکن بالمناسبه و المشابهة، قوهٔ متخیله می‌نمایاند.

(۲) عقول ونفوس مجرده

(۳) فرشته‌ها را بوسیلهٔ صورت‌هـای نیکو و خوش‌منظر نشان میدهـد و شیطان را به صورتی زشت.

(۴) وتحاکی‌تلك‌القوة بسایرالمحسوسات‌اللذیذة‌المنظر . نسخهٔ‌خطی . باحتمال قوی منظور این است که همین طور از این قـوه یعنی ازقوهٔ نـاطقه بوسیله سایرمحسوسات خوش‌منظر حکایت کنند وبنابرایـن کلمهٔ «بسایر» درست است.

لکن‌درنسخهٔ مصحح«سایر» آمده است و لذا بهمان طریق ترجمه کردیم.

مسیر وسبیلش این بود که تحول یابد تا عقل بالفعل شود «قوهٔناطقه»بود و از طرفی قوهٔ ناطقه خود بر دو قسم بود (قسمی نظری و قسمی عملی) و آن قوهٔ که در شأن آن این است که در جزئیات حاضره و مستقبله عمل کند قوهٔ عملیه بود و آن قوه که در شأن آن این است که صرفاً آن معقولاتی که دانستنی است تعقل کند، قوهٔنظری بود[۱] و از طرفی دیگر قوهٔمتخیله پیوند دهنده و مواصل هر دو قسم قوهٔ ناطقه بود[۲] زیرا آنچه از ناحیهٔ عقل فعال نخست به قوهٔ ناطقه می‌رسد[۳] که آن چیزی بود که منزلت آن مانند منزلت ضیاء بود نسبت به بصر، گاه از ناحیهٔ او[۴] بر قوت ناطقه فیضان می‌کند، پس عقل فعال را در قوت متخیله فعلی بود[۵] که در پارهٔ از اوقات عقل فعال بدو معقولاتی را اعطاء می‌کند که شأناً باید در قوت ناطقهٔ نظریه تحصل یابند و در پارهٔ از اوقات جزئیات محسوسهٔ را بدو اعطاء می‌کند که شأناً باید در قوت ناطقهٔ عملیه تحصل یابند، پس قوت متخیله معقولات را[۶] بواسطهٔ

(۱) درنسخهٔ خطی مجلس: که شأن آنها این است که معقولاتی را تعقل کند و درشأن آنها این نیست که مورد عمل قرار گیرند و ظاهراً این بیان بهتر است پس شأن قوهٔ نظری تصرف در کلیات ومعقولات است.

(۲) مواصل هر دوقسم از افاعیل قوهٔ ناطقه است هم جنبهٔ عملی آن وهم جنبهٔ نظری آن.

(۳) آنچه در ابتدا قوهٔ ناطقه ازعقل فعال گیرد.

(۴) عقل فعال.

(۵) جواب شرط است. چون تنهاسیبی .... پس عقل فعال را.

(۶) سپس. یعنی پس از اینکه کار قوهٔ ناطقه را پیدا کرد وآنچه باید درقوهٔ ناطقهٔ عملیه و یا نظریه درآید در آن فیضان کند.

محسوساتی که خودمرکب میکند[۱] ومحاکی‌از آنها بودقبول می کندواما جزئیات‌را، گاه‌ازراه آنکه عیناً آنها راتخیل‌می کندمی‌پذیرد[۲] وگاه‌بواسطهٔ محسوساتی دیگر که‌محاکی از آنها بود و این‌امرهمان چیزی است که‌در شأن قوت ناطقهٔ عملیه است که آنها را بواسطهٔ نیروی رویت موردعمل قرارمی‌دهد[۳] پس پارهٔ از آن جزویات حاضره درحال است وپارهٔ دیگر درزمان‌آینده موجودمیشود[۴].

جز آنکه آنچه از همهٔ اینها برای قوهٔ متخیله حاصل میشودبدون وساطت تفکر و رویت بود[۵] و از این جهت است که تخیل در اینگونه امور پس از آن حاصل میشود که بوسیلهٔ قوهٔ ناطقه و از راه تفکر و رویت استنباط‌شود، پس آنچه عقل فعال‌ازاین جزویات‌بقوت‌متخیله اعطاء می کند بواسطهٔ منامات و رؤیاهای صادقه بود[۶] و آنچه از معقولات باو اعطاء می کند آن نوع معقولاتی که قوت متخیله

(۱) درآنها عمل ترکیب انجام میدهد چون کار قوهٔ متخیله ترکیب و تفصیل است.

(۲) آنطورکه موجود است. بماهوموجود . وگاه ازراه حکایت‌بواسطهٔ محسوساتی دیگر.

(۳) کاری که درشأن قوهٔ ناطقه عملی‌است که مستند به فکرانجام‌می‌شود قوهٔ متخیله باستناد تصویرات ومحاکیات انجام میدهد.

(۴) آن جزویاتی که باید مورد عمل قوهٔ ناطقه قرارگیرد و اکنون مورد عمل قوهٔ متخیله قرارگرفته است.

(۵) ازکلیات معقولات وجزویات حاضره ومستقبله.

(۶) یعنی دربیداری نبود. درنسخهٔ خطی مجلس: بمایعطیه‌العقل‌الفعال للقوةالمتخیله من‌الجزئیات فی‌المنامات‌والرؤیات الصادقة، پس‌آنچه عقل فعال بقوت‌متخیله‌ازجزئیات اعطاء می کند درمنامات ورؤیاء صاقه بود.

بواسطهٔ قراردادن و اخذ محاکیات آنها بجای آنها قبول می کندبواسطهٔ کهانات براشیاء الهیه[1] بودودرهرحال همهٔ این امورگاه در خواب واقع می‌شود وگاه در بیداری جزآنکه آنچـه از این امور در بیداری واقع میشودکم و در مـردمی بسیار نادر واقـع مـی‌شود. و اما آنچـه در خواب واقع‌می‌شود اکثر درجزویات بود و درمعقولات کمتر بود.

(۱) بالکهانات علی‌الاشیاءالالهیة: بواسطهٔ اخبار به‌غیب و خبردادن از امورالهی بود. متن‌عبارت این‌است: وبمایعطیها من‌المعقولات‌التی تقبلهابان یأخذ محاکیاتها مکانها بالکهانات علی‌الاشیاءالالهیة. اگر عبارت این طوربود ظاهراً خوب بود: فیکون المنامـات و الرؤیات‌الصادقـة بمایعطیهاالعقل‌الفعال‌للقوة‌ـ المتخیلة من‌الجـزئیات و یکـون الکهانـات علی‌الاشیاءالالهیة بمایعطیه من‌ـ المعقولات. وقهراً معنی متفاوت میشود.

عزیزالدین نسفی‌گوید ـ آن القاء اگر دربیداری باشدنامش الهام است و اگر درخواب باشدنامش‌خواب راست‌است(انسان‌کامل ۲۳۹) ابن‌سیناگوید: اگر افاضه ازناحیهٔ عقل فعال بود رؤیاهای صادقه بود... باز گوید: اگـر همت کسی معقولات باشد، ازناحیهٔ عقل فعال‌باو افاضه شود و اخبار به مغیبات ازیـن راه بود. (شفاج ۱ ص ۳۳۵). این بیانـات نظر ما را در عبارت متن تـأیید میکند.

فصل بیست و پنجم

گفتار در وحی و دیدن فرشته‌گان

بیان آن این‌است که هرگاه قوت متخیله درانسانی سخت‌نیرومند وکامل بود وآن‌سان بودکه محسوساتی که از خارج وارد براومی‌شود آنطور براواستیلا نیابدکه همهٔ آنرا فراگیرد ونیز آن [متخیله متخیله] بالکل در خدمت قوت ناطقه قرار نگیردوبلکه بنحوی باشدکه باوجود اشتغال‌بدین‌دوامر[1] دراوفزونی‌وتوانائی بسیاری‌بودکه بواسطهٔ آن‌افعال خاص خود را انجام دهد[2] و حال او در هنگام اشتغال باین دوامر[3] در

(۱) یعنی هم اشتغال به محسوسات وارده وهم خدمت به‌قوت‌ناطقه‌بازهم محلی برای او باقی باشد.

(۲) عبارت این است. بل‌کان فیها مع‌اشتغالها بهذین فضل کثیر یفعل بهـ ایضاً افعالها التی‌خصصناها. یعنی‌چیز زیادی و یا محل‌خالی بسیاری داشته باشد تا بواسطهٔ آن بتواند...

ما معنی کردیم دراو علاوه براین،توانائی بسیاری بود، فزونتر از اشتغالی‌که باین دوامر دارد.

(۳) محسوسات. وخدمت‌به‌قوت ناطقه.

زمان بیداری عیناً بمانند حال او بود درهنگام عدم اشتغال بآن دوامر و آزادی او دروقت خواب، و بسیاری از این اموری که عقل فعال باو اعطاء می کند و درنتیجه قوت متخیله آنهارا بواسطهٔ محاکیاتی که از نوع محسوسات مرئیه است تخیل می کند مجدداً باز گشته و آن متخیلات را درقوهٔ حساسه مرتسم می کند[1] وموقعی که رسوم آن[2] در حساسهٔ مشترك تحصل یافت قهراً قوهٔ باصره ازین رسوم منفعل خواهد شد و این رسومات عیناً در آن مرتسم می شود پس از آن، از آن رسومی که درقوهٔ باصره حاصل شده است رسومی در[3] هوای مضیئی مواصل به بصر حاصل می شود[4] و چون این رسوم درهوا حاصل شد مجدداً رسوم موجود در هوا باز گشته و ازرأس در قوهٔ باصره که واقع درچشم است مرتسم می گردد و سپس به حس مشترك منعکس می شود و سپس به قوهٔ متخیله[5] و چون همهٔ این قوی و مراحل قوی بعضی به بعضی دیگر متصل بود دراین صورت آنچه را که

(۱) فان تلك المتخیله لتعود فترتسم فی القوة الحاسة. ظاهر معنی این است که قوت متخیله ازعقل فعال اموری را برمیگیرد و درقوت حاسه که حس مشترك است مرتسم میکند. ممکن است کلمهٔ متخیله بفتح لام وبصورت اسم مفعولی خوانده شود ومعنی شود که متخیلات باز گشته و در حاسه مرتسم شوند که در هر حال معنی یکی است.

(۲) رسوم قوت متخیله.

(۳) رسوم رسوم آنها درهواء حاصل میشود.

(۴) دراین صورت آنچه در قوهٔ باصره مرتسم شده است بواسطهٔ شعاع بصر عبور کرده به هوای مضیئی که متصل به بصر است منتقل گردد: فی-الهواء المضیئی المواصل للبصر المنحاز بشعاع البصر. درنسخهٔ خطی: المنحار. درنسخهٔ دیگری که در دست مصحح بوده است: المنحاز البصر.

(۵) دوباره سیر تصاعدی. یعنی متصاعداً سیر می کند.

عقل فعال از اینگونه امور باو [متخیله] اعطاء کرده است مرئی آن انسان[۱] واقع می گردد.

پس اگر در این حال اتفاق افتد که محسوساتی که قوت متخیله بواسطهٔ آنها ازین چیزها حکایت می کند آن گونه محسوساتی بود که در نهایت جمال و کمال بود در این صورت آن انسان که این گونه امور را بیند گوید: خدایرا عظمت وجلالتی عجیب بود[۲].

و اموری شگفت آوری بیند که ممکن نبود چیزی از آنها مطلقاً و اصلا در موجودات دیگر وجود داشته باشد و البته مانعی نیست که هرگاه قوت متخیلهٔ انسانی به نهایت کمال خود برسد در حال بیداری از ناحیهٔ عقل فعال، جزئیات حاضره و یا آینده را و یا محسوساتی که محاکی آنها است قبول کند[۳] و همچنین محاکیات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند پس او را بسبب معقولاتی که از ناحیهٔ عقل فعال پذیرفته است نبوتی حاصل شود بامور الهی[۴] و این مرتبت، کاملترین مراتبی بود که قوت متخیله بدان میرسد و

(۱) انسانی که صاحب آن قوهٔ متخیله است.

(۲) درنسخهٔ مصحح: قال الذی یری ذلك. درنسخهٔ خطی: نال الذی یری ذلك. یعنی آن انسان که این امور را ببیند باین امر نائل میشود که خدای بزرگ را جلالت وعظمت غیرقابل وصف وعجیب بود. در نسخه ج نیز: نال الذی. یعنی آن کس که اینگونه صور را بیند.

(۳) هیچ مانع عقلی وجود ندارد که این عمل درحال بیداری انجام شود.

(۴) بامور الهیه آگاه شود وبتواند ازآنها خبر دهد. درنسخهٔ خطی مجلس. پس برای او بواسطهٔ آنچه از جزئیات قبول کند و ببیند نبوتی به امور حاضره وآینده حاصل شود وبواسطهٔ معقولاتی که قبول کرده...

کاملترین مراتبی بود که انسان میتواند بواسطهٔ قوهٔ متخیلهٔ خود بدان برسد.

در مرتبت پائین‌تر از این مرتبت کسی است که همهٔ این امور را مشاهده می‌کند بعضی را در بیداری و بعضی را در حال خواب[۱] و بعد کسی که همهٔ این امور را در نفس خود تخیل کند و از راه تخیل دریابد و لکن باچشم خود نبیند و در مرتبت پائین‌تر از این، مرتبت کسی است که همهٔ این امور را تنها درخواب بیند.

والبته گفتارهای اینگونه افراد که بواسطهٔ آن مشاهدات خود را تعبیر می‌کنند از نوع گفتارهای محاکی و رموز و الغاز و ابدالات و تشبیهات بود[۲].

پس اینگونه کسان را از لحاظ مقام و مرتبت تفاوت بسیار بود، بعضی از آنان تنها جزویات را قبول کرده و در حال بیداری مشاهده کنند و اصلاً امور معقوله را پذیرا نبوند[۳] و بعضی دیگر معقولات را پذیرفته و در حال بیداری مشاهده نمایند[۴]. و جزئیات را قبول نمی‌کنند، بعضی دیگر کسانی هستند که اصولاً بعضی را قبول کرده مشاهده نمایند و بعضی دیگر را نپذیرند[۵] بعضی دیگر کسانی هستند که در حال بیداری خود چیزی بینند و لکن بعضی از آن امور را

(۱) چون همه را در بیداری مشاهده نمیکند لذا مرتبت او فرودتر است.

(۲) بصورت صریح و مفهوم برای ما نبود و بلکه بصورت معما و لغز و ابدالات و تشبیهات واستعارات بود.

(۳) استعداد پذیرش آنها را ندارند.

(۴) وچون عقول آنها کامل است و مرتبت آنها عالی است بامور جزئیه توجه ندارند.

(۵) تنها استعداد پذیرش و دیدن بعضی از امور را دارند.

درحال خواب خود نبینند[1] بعضی دیگر کسانی هستندکه اصولا هیچ چیز رادر حال بیداری خود قبول نکرده، مشاهده ننمایند وآنچه‌راکه قبول‌می نمایند تنها در حال خواب بود[2] و بنابراین در حال خواب جزئیات را قبول می کنند و کلیات معقولات را قبول نمی کنند و بعضی‌از کسان معقولات را قبول کرده درك نمایند[3] وجزویات راقبول نکنند و بعضی از کسانی پارهٔ از جزویات و پارهٔ از کلیات را قبول کنند وبعضی فقط پارهٔ ازجزئیات راپذیرند و بنابراین اصناف بسیاری از مردم یافت شوند ومردم‌نیز در همهٔاین امور و وجوه متفاضل بوند.

و هریك ازآنها معاون و یاری دهندهٔ قوت‌ناطقه بود[4] وگاه بودکه عوارضی عارض شودکه مزاج آدمی بسبب‌آن واژگون‌گردد و بدان‌سبب آدمی مهیا وآمادهٔ این شودکه از ناحیهٔ عقل فعال پارهٔ ازاین اموررا زمانی در حال بیداری‌مشاهده‌کند و زمانی دیگر درحال‌خواب، پس در بعضی ازآنان این استعداد زمانی پایدار بماند و دربعضی دیگر

(۱) پس دربیداری هیچ نبینند و درحال خواب هم استعداد رؤیت بعضی را دارند نه همهٔ امور را .

(۲) این قسمت ازبیان با بیان ماقبل تفاوتی ندارد. و درنسخهٔ مصحح یك قسمت نیامده است وَظاهراً تکرار می‌نماید؛ مگر اینکه با توجه به عبارت بعد توجیه شود که درقسمت قبل منظور این است‌که درحال خواب بعضی از جزئیات وبعضی ازکلیات را می‌بیند و درحال بیداری هیچ نمی‌بیند و در قسمت دوم این باشد که درحال بیداری هیچ مشاهده نمی‌کند و درحال خواب هم تنها جزویات رامشاهده‌می کند.

(۳) بواسطه محاکیات‌آنها. این قسمت ازنسخهٔ خطی ترجمه شد.

(۴) درنسخهٔ خطی. هریك از این امور مقارن قوهٔ ناطقه بود.

تا وقتی و زمانی خاص وسپس زائل گردد وگاه نیز برانسان عـوارضی عارض گردد که بواسطهٔ آن هم مـزاجش تباه وفاسد شود و هم تخیلات او تباه گردد و دراین‌صورت اشیائی راکه قوت متخیلهٔ او براین نسق و وجوه‌پیوند داده‌وترکیب کرده است‌مشاهده‌می کند[1]، اموری که‌نه‌وجود خارجی دارند و نه‌محاکی و مصور موجود واقعی بوند و این‌گونه کسان‌دیوانگان وارباب‌هیجانات روحی ومزاج‌سوداوی ومالیخولیائی بوند.

(۱) چون‌قوت متخیلهٔ او فاسد شده‌است درنتیجه‌اموری راترکیب‌می کند وبصورت‌امورواقعی‌می‌نمایددرحالی که واقعی‌نبود وصرف‌ترکیب خیالی باشد.

فصل بیست و ششم

گفتار در احتیاج انسان به‌اجتماع و تعاون

و هریك از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل و وصول به‌برترین کمالات ممکن‌خود محتاج بـاموری بسیاراند که هریك به‌تنهائی نتوانند متکفل انجام همهٔ آن امور باشند و بلکه درانجام آن‌احتیاج به‌گروهی بود که هریك‌از آنها متکفل انجام امری از مایحتاج آن‌بود و هریك از افـراد انسانی نسبت بهریك از افراد دیگر بدین‌حال و وضع بود و بدین‌سبب است که‌برای هیچ‌فردی از افراد انسان وصول بدان‌کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است ممکن نبود مگر بواسطهٔ اجتماع، اجتمـاعات و تجمـع گروه‌های بسیار که یاری‌دهندهٔ یکدیگر باشند و هریك برای هریك در انجام‌بعضی ازمایحتاج‌او و آنچه در قوام وجودیش‌محتاج بآن بودقیام نماید تابدین‌وسیله‌همه آنچه جملهٔ آن جماعت‌برای آن قیام‌کرده و کاری انجام‌داده‌اند گرد آیدتابرای‌هریك‌از افراد همهٔ مایحتاج او که‌هم درقوام وجودی‌وحیات طبیعی بدان محتاج بود و هم در وصول‌به‌کمال، فراهم

شود. و از همین‌جهت است که‌افراد انسانی[درهر منطقه]فزون‌شده‌اند و در قسمت‌معمـوره زمین انسانهای بسیاری تحصل و استقرار یافته‌اند و درنتیجه جمعیتهای انسانی تشکیل گردیده‌است[۱].

(۱) انسان ازآن نوع موجوداتی است که ممکن نبود ضروریات امور زندگی‌و زیست اوتمام‌وکامل گردد وبه‌برترین کمالات و احوال‌انسانی خودبرسد مگر بواسطهٔ اجتماع جمعیتهای زیاد دریك مسکن.

جماعات‌انسانی برسه‌قسم‌اند: عظمی، وسطی‌وصغری.جماعت عظمی‌عبارت ازجماعتی بودکه از ملتها و امتهای بسیاری تشکیل شده باشد که همه بیکدیگر کمك ویاری‌دهند. وجماعت وسطی‌عبارت از جمع‌آمدن یك ملت بود و جماعت صغری‌آن جماعتی است که دریك شهر باشد این سه نوع جماعت، جماعت‌کامل بـود . پس مدینه نخستین مراتب‌کمال انسانی در زیست اجتماعی است و اما اجتماعات در دهات ومحله‌ها و کوی‌ها وخانه‌ها اجتماعی ناقص بود و آنچه از همه ناقص‌تر است اجتماع دریك منزل بود که جزئی از اجتماع یك کوی بود و اجتماع درکوی جـزئی از اجتماع محله بـود و اجتماع در محله جزئی از اجتماع مدنی بود، اجتماعات در محله‌ها و دهات هر دوبخاطر مـدینه بود بجز آنکه امتیاز بین آن دو این است که محله‌ها اجزاء مدینه‌اند ولکن دهات خادم مدینه‌اند. وجماعت مدنی جزء امت بود و امت منقسم به مدینه‌ها شود.

وجماعتهای انسانی کامل مطلقاً منقسم بـه امتها شود و هر امتی از امتی دیگر بدو امر طبیعی ممتازگردد یکی به خلقت‌های طبیعی و دیگر به سرشتهای طبیعی و بواسطهٔ یك امرسومی که وضعی است نه طبیعی که البته‌آنرا هم مدخلیتی هست در امور طبیعی وآن عبارت از زبـان محاورهٔ آنها بوده زبانی کـه بدان سخن‌گویند.

پس پارهٔ از امتها بزرگ‌اند وپارهٔ دیگر کوچك. وسبب طبیعی نخست در اختلاف امتها دراین امورچیزهائی بودکه از جمله اختلاف اجزاء اجسام‌سماوی است که‌واقع... (خلاصه‌ازسیاسات مدینه ص ۶۹-۷۰)

این اجتماعات بعضی کامل و بعضی غیر کامل‌اند. اجتماعات کامله سه‌اند، عظمی، وسطی و صغری. اجتماع عظمی عبارت از اجتماعات همهٔ جماعات بود که درقسمت معمورهٔ زمین بوند و اجتماع وسطی عبارت از اجتماع امتی بود در جزئی از قسمت معمورهٔ زمین و اجتماع صغری عبارت از اجتماع مردم یك‌مدینه بود که واقع در جزئی از محل سکونت یك‌امت است.

و اجتماع غیر کامل اهل ده و اجتماع مردم محله و پس از آن اجتماع در یك‌کوی بود و سپس اجتماع در منزل، کوچکتر از همهٔ اجتماع در یك‌منزل بود.

محله و ده هردو بخاطر مردم مدینه‌اند جز آنکه[1] وضع ده نسبت به‌شهر بدین‌حال است که ده خادم شهر است و وضع محله‌نسبت به‌شهر بدین‌حال است که محله جزئی از اجزاء مدینه است.

وکوی جزئی از محله است و منزل جزئی از کوی‌است ومدینه جزئی از مسکن یك امت است و امت جزئی از جملهٔ اهل قسمت معمورهٔ زمین بود.

پس خیر افضل وکمال نهائی نخست بوسیلهٔ‌اجتماع مدنی‌حاصل آید و نه‌اجتماعی که کمتر وناقص‌تر از آن بود[2].

(۱) درنسخهٔ‌خطی‌مجلس: لان‌القریة‌للمدینة. درنسخهٔ مصحح:الاان‌القریة. زیرا ده نسبت‌به‌شهر...

(۲) خواجه نصیرالدین طوسی در این باب گوید: هرموجودیرا کمالی است وکمال‌بعضی‌موجودات درفطرت با وجود مقارن افتاده است وکمال بعضی از وجود متأخر، مثال صنف اول اجرام سماوی ومثال صنف دوم مرکبات‌ارضی،←

و چون در حقیقت شأن خیر این بود که باراده واختیار آدمی

←وهرچه کمال او از وجود اومتأخر بودهر آینه اوراحرکتی بوداز نقصان به کمال وآن حرکت به‌معونت اسبابی که بعضی مکملات باشندو بعضی معدات تواند بود، امامکملات مانند صورنهائی که از واهب الصورفائض شودبطریق تعاقب برنطفه تاازحدنطفگی به کمال انسانی برسد وامامعدات مانند غذاکه...(اخلاق ناصری. لاهور، ۱۹۲۳ ص ۸۰)

بعد از تقریر این مقدمه گوئیم که: عناصر ونبات وحیوان هر سه معونت نوع انسان کنند، هم بطریق ماده وهم بطریق آلت وهم بطریق خدمت (ص ۱۷۶)

و بالجمله غرض ازاین تفصیل آنست که نوع انسان راکه اشرف موجودات عالم است به معونت دیگر انواع ومعاونت نوع خود حاجت است هم دربقای شخصی وهم دربقای نوع...

اگرهرشخصی را بترتیب غذا ولباس ومسکن وسلاح خود مشغول بایستی بود تا اول ادوات درودگـری و آهنگری بدست آورد و بدان ادوات وآلات زراعت وحصاد وطحن وعجن وغزل ونسج ودیگر حرفها وصناعتها مهیا کردی... اما چون یکدیگررا معاونت کنند وهریك به‌مهمی ازین مهمات زیاده ازقدرکفاف خود قیام نمایند و باعطای قدر زیاده واخذ بدل ازعمل دیگران قانون عدالت درمعامله نگاهدارند، اسباب معیشت دست فراهم دهد و بقای شخص و بقای نوع میسر ومنظوم گردد...

ومعاونت بر آن وجه صورت می‌بندد که به مهمات یکدیگر به تکـافی و تساوی قیام نمایند پس اختلاف صناعات که از اختلاف عزائم صادرشود مقتضی نظام بود چه اگرهمهٔ نوع بریك صناعت توارد نمودندی محذور اول باز آمدی. از این جهت حکمت الهی اقتضای تبایـن ایشان کرد تا هریکی به‌شغلی دیگـر رغبت نمایدبعضی شریف وبرخی خسیس و درمباشرت آن خورسند و خـوشدل باشند وهمچنین احوال ایشان درتوانگری و درویشی وکیاست وبلادت مختلف تقدیر کرد که اگرهمه توانگرباشند یکدیگر راخدمت نکنند. (ص ۱۷۸)

درحکمت منزلی گفتیم که غرض ازمنزل نه مسکن است بل اجتماع اهـل←

حاصل آید و همین‌طور بدیها و شرور نیز به اراده و اختیار حاصل‌شود، این امکان هست که مدینه‌ها وسیله تعاون‌وصول به‌پارهٔ از هدفها و غایاتی که شرور است‌قرارگیرند[۱]. و از این‌جهت‌است که هرمدینه ممکن‌است وسیله نیل و وصول به‌سعادت بود[۲] پس آن مدینهٔ‌که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون براموری بود که موجب حصول ووصول به‌سعادت آدمی است، مدینهٔ فاضله بود واجتماعی که بواسطهٔ آن بـرای رسیدن

←مسکن است بر وجهی خاص اینجا نیز غرض ازمدینه نه مسکن اهل مدینه است بل جمعیتی مخصوص است میان اهل‌مدینه واین است معنی‌آنچه حکماء گفته‌اند «الانسان مدنی بالطبع».

حکیم ارسطاطالیس اقسام سیاسات بسیطه‌راچهار نهاده‌است: اول‌سیاست ملك، دوم سیاست غلبه، سوم سیاست کرامت چهارم سیاست جماعت. اما سیاست ملك تدبیر جماعت بود بروجهی که ایشان را فضائل حاصل آید و آنرا سیاست فضلاء گویند و اما سیاست غلبه تدبیر امور اخساء بود وآنرا سیاست خساست گویند و اما سیاست کرامت تدبیر جماعتی بود که باقتنای کرامات موسوم باشند واما سیاست‌جماعت‌تدبیر فرق‌مختلفه‌بود برقانونی که‌ناموس‌الهی‌وضع کرده‌باشد وسیاست ملك این سیاسات دیگر را براهالی آن موزع‌گرداند و هرصنفی را بـه سیاست خاص خودمؤاخـذه کند تا کمال ایشان از قوه به فعل آیـد پس این سیاست،سیاست سیاسات بود... (ص ۱۸۰)

۱ــ چون باختیار و اراده است ممکن است انسانهائـی باراده و اختیار مدینه‌ها را بسوی بدی و نابسامانی سوق دهند.

۲ــ یعنی چون سعادت وشقاوت اختیاری است هـرمدینه ممکن است به سعادت برسد نه واجب و حتمی. درنسخهٔ خطی مجلس: لیس کل مدینة یمکن ان ینال‌به‌السعادة، که...به‌سعادت برسد و ازاین‌جهت بواسطهٔ‌هرنوع‌مدینه‌ممکن نبود که‌انسان... درنسخهٔ‌مصحح: فلذلك کل مدینة‌یمکن‌ان‌ینال بها السعادة، که‌معنی کاملاً متفاوت میشود لکن برای هریك توجیهی هست که بیان‌شد.

به‌سعادت تعاون‌حاصل شود اجتماع فاضل‌بود و امتی که همهٔ مدینه‌های آن بـرای رسیدن به‌سعادت تعاون کنند امت فـاضله بود و همین‌طـور معمورهٔ فاضله آن‌هنگام تحقق پذیرد که همهٔ امتهائـی که در آن زندگـی میکنند برای رسیدن به‌سعادت‌تعاون کنند.

و مدینهٔ فاضله بمانند بدنی‌بود تام الاعضاء [وتن‌درست] و بمانند آن‌گونه بدنی بود که همهٔ اعضای آن در راه تمـامیت و ادامه زندگـی حیوانی وحفظ آن تعاون کنند.

و همانطور که اعضاءتن از لحاظ فطرت وقوتهای طبیعی‌متفاضل و مختلف‌اند و در بین‌آنها یك عضو بود که رئیس اول همهٔ اعضاء تن بود که قلب است و اعضائی بود که مراتب آنها نزدیك بدان رئیس‌بود و درهریك از آنها قوتی طبیعی نهاده شده است که بواسطهٔ آن‌کار وفعل خود را بر وفق خواست و غرض بالطبع آن عضـوی که رئیس است انجام می‌دهد[1] و اعضاء دیگری بود که در آنهـا نیز بالطبع[2] قوتهائـی نهاده شده‌است که‌کارهای خود را بروفق خواست و اغراض آن‌اعضائی انجام میدهند که بین آنها و بین رئیس اول واسطهٔ نبود[3] واین‌اعضاء در

۱ــ بر وفق خواست واقتداء برئیس اول که‌قلب است. نسخهٔ خطی درمتن آمده است و اعضاوه تقرب مراتبها من‌ذلك الرئیس،درهمهٔ نسخه‌ها اعضاوه‌آمده است وهمهٔ نسخه‌هاغلط است وباید بدون ضمیر«ها»باشد چون درمقام این است که بگوید دونوع عضو هست یك نوع آنها که برئیس نزدیك‌اند وخود رئیس اعضاء دیگرند و دستهٔ دیگر اعضائی که عضواین اعضاء رئیسه‌اند،درنسخهٔخطی مجلس: همانطور که اعضاء بدن مختلف ومتفاضل بود در بزرگی و کوچکی.

۲ــ طبیعی.

۳ــ اعضاء رئیسه درجه دوم، که پس ازقلب‌اند وخود رئیس‌اند.

رتبت دوم بوند و نیز اعضاء دیگری بوندکه کارهای خود را بروفق خواست و غرض این اعضاء در درجه دوم انجام میدهند سپس اعضاء دیگری بود به‌همین‌ترتیب‌تامنتهی شود باعضائی که‌صرفاً اعضاءخادمه‌اند وبرهیچ عضوی دیگر مطلقاً ریاست ندارند.

همین‌طورست حال مدینه[۱] که اجزاء متشکله آن از لحاظ فطرت مختلف ومتفاضلة‌الهیآت بودند.

بدین‌ترتیب که در آن انسانی بودکه او رئیس اول بود و اعضاء و افراد دیگری بودکه مراتب آنها نزدیك بدان رئیس بود و درهریك ازآنان هیئت و ملکهٔ خاصی بودکه بوسیلهٔ آن فعلی که‌بروفق خواست و مقتضای مقصود[۲] آن رئیس بود انجام میدهد[۳] و اینهاصاحبان مراتب اولند[۴] و فرودتر از اینان کسانی هستندکه افعال و کارهای خود را بر وفق اغراض اینان انجام میدهند و اینان صاحبان درجه و رتبت دومند و فرودتر از اینان نیز کسانی هستندکه کارهای خودرا بروفق اغراض رؤسای درجه دوم انجام میدهند وبدین‌سان اجزاء مدینه مترتب‌می‌شوند تاآنجاکه به‌طبقه و دستهٔ پایان یابدکه کارهای خود را برحسب اغراض خودانجام‌میدهند[۴] و گروه‌دیگری‌یافت‌نشوندکه‌آنان کارهای خود را بر

(۱) جواب «لما» است: چون انسان چنین است وضع وحال مدینه‌ها نیز دراجتماعات بایدچنین باشد... درنسخهٔ خطی‌مجلس. آمده‌است که: اقتدی‌به رئیس‌اول کنند.

(۲) درمتن‌هاهمه: یتقضی به ماهومقصود ذلك‌الرئیس آمده است که‌ظاهراً یقضی‌درست‌تر است یعنی که بواسطهٔ آن فعلی را که غرض رئیس را برمیاورد انجام میدهند.

(۳)رئیس اول

(۴) بعد از رئیس اول

وفق اغراض اینان [دسته‌اخیر] انجام‌دهند پس اینان کسانی‌هستند که‌تنها خدمت کنند و خادم بوند نه مخدوم و در فرودترین مراتب قرار دارند که طبقه فرودترین اجتماعات مدینه اینانند.

جز اینکه اعضاء بدن هم خود طبیعی است و هم هیآت حاصلهٔ برای آنها عبارت از قوتهائی بود طبیعی و اجزاء مدینه گرچه طبیعی بوند[۲] ولکن هیأت و ملکاتی که‌بواسطهٔ آنها افراد کارهای مدنی‌راانجام میدهند طبیعی نیست وبلکه ارادی است[۳].

علاوه بر آن‌اجزاء وافراد مدینه بالطبع‌مفطور به‌فطرتهای‌مختلف و متفاضلند که بواسطهٔ همین اختلاف طبایع و فطرتها است که انسانی نسبت بانسانی دیگر مزیت دارد و صالح برای چیزی خاص بود دون چیزی دیگر جز آنکه اینان تنها از جهت فطرتهای مختلف و متفاضل اختصاصی‌خود، اجزاء مدینه نبوند و بلکه بواسطهٔ ملکات ارادی که برای‌آنان حاصل میشود اجزاء مدینه بوند[۴] وآنها عبارت از صناعات‌و

(۱) یفعلون‌افعالهم‌علی‌حسب‌اغراضهم، احتمال ضعیف این‌است که ضمیر «هم»راجع باشد بآخرین طبقهٔرئیسه که هم رئیس‌اندوهم مرؤس، درنسخهٔ خطی مجلس افعال خود را برحسب اغراض اینان انجام میدهند.

(۲) افراد مدینه.

(۳) یعنی فضائل ویا رذائلی که افرادو اجزاء مدینه برای خاطرمدینه و اجتماع مدنی انجام میدهند ارادی است نه به‌طور طبیعی وجبری.

(۴) وآن ملکات ارادی و اختیاری است که جامعه‌ها را بطرفی خاص سوق میدهد یعنی علاوه برفطرتهای طبیعی که حتماً در وضع تشکل مدینه‌هااثری دارد،اعمال ارادی‌آنها است که اثرتام وتمام دارد.

نظائر آنها بود[۱].

و قوتهائی که در اعضاء بدن بالطبع وطبیعی بود نظائر آنهـا در اجزاء و افراد مدینه، ملکات وهیآت ارادی بود.

(۱) ملکهٔصناعات بود. پس منظور این است که انسانها در مدنی‌بودن و کارهائی که برای مدینه انجام میدهند. باید ارادی باشند

فصل بیست‌وهفتم

گفتار در عضو رئیسه

و همانطور که‌عضو رئیسهٔ بدن بالطبع کاملترین وتمامترین‌اعضاء آن بود هم فی‌نفسه و هم در افعالی که ویـژه او است و او را در تمام اموری که اعضاء دیگر با او مشارك بود، برترین‌وکاملترین آن‌بود[1] .ودر مرتبت بعد ازو اعضاء دیگری بود که‌آنها نیز بر اعضاء دیگـری که در مرتبت فرودین آنها قرار دارند رئیس بوند و قهراً ریاست آنهـا در مرتبه پائین‌تر از ریاست‌رئیس‌اول قراردارد و آن‌اعضاء[رئیسه]درتحت ریاست اول بوند و در وضعی هستند که‌هم [ریاست کنند و [رئیس‌بوند و هم مرؤس.

پس‌همین‌طور است وضع رئیس مدینه که در‌آنچه ویژه اواست اکمل افراد و اجزاء مدینه بود وبرای او از بین‌آنچه افراد دیگر با او

(۱) هم با لذات کامل بود وهم درافعال خود، منظور این است که‌افعال و آثار او برتر ازکارهائی است که ویژه رؤسای درجه دوم است و درفضائـل نیز شریف‌تر است وبالاخره ازهمهٔ جهات اکمل است.

مشارك بوند برترین و کاملترین آن بود ودر مرتبت فرودتر ازاو گروهی قرار دارند که هم مرؤس او بوده و هم رئیس دیگـران[1] و همانطور که در انسان نخست قلب موجود می‌شود و سپس او سبب تکـوین سایر اعضاء بدن می‌گردد و سبب حصول قوتهای اعضاء بدن و تنظیم‌مراتب آنها او بود و هر گاه عضوی از اعضاء تن‌مختل گردد او است که مدد می‌دهد تا آن اختلال بواسطه آن امداد مرتفع گردد، همین‌طـوراست وضع رئیس مدینه که نخست باید او استقرار یابد و سپس او هم سبب تشکل و تحصل مدینه و اجزاء آن شود و هـم سبب حصـول ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و تحقق و تربت مراتب آنها گـردد و اگـر عضوی از اعضاء آن مختل‌گردد او بود که در جهت برطرف کردن آن اختلال باومدد رساند و امدادکند و همانطور که آن اعضائی که [اعضاء بدنی] نزدیك به‌عضو رئیسه‌اند از بین آن افعال طبیعی که باید بر وفق هدف وخواست بالطبع رئیس‌اول‌انجام‌شودبآن‌نوع افعالی‌قیام‌می کنند که فی‌نفسه شریف و اشرف بود و اعضائی که در مرتبت فرودین آنها قراردارندبدانگونه‌افعالی‌قیام‌می کنند که‌از لحاظ‌شرف‌درمرتبت‌پائین‌تری قرار دارد و همچنین بترتیب تا بدان اعضائی رسد که به‌پست‌ترین کارهای‌تن قیام نمایند پس همین‌طور است وضع و حال مدینه کـه آن افراد و اجزائی که در ریاست نزدیك برئیس اول بوند بدانگونه‌افعال ارادی‌قیام کرده‌انجام‌میدهند که بالذات‌شریف‌تربود و کسانیکه دررتبت

(۱) و رئیس‌گاه رئیس اول بود، و گـاه رئیس دوم بود، رئیس دوم آن بود که انسانی دیگر بر او ریاست‌کند وخود بر انسانهای دیگر ریاست کند. ازسیاسات مدنیه‌ص ۷۸.

پائین‌تر قرار دارند بآن‌نوع افعال و کارهائی قیام‌کنندکه ازلحاظ‌شرف دررتبت پائین‌تر بود تاآنجاکه‌بافرادی پایان یابدکه به‌پست‌ترین‌کارهای لازم مدینه قیام‌کنند.

و پستی‌کارها چه‌بسا ازجهت پستی موضوعات‌آنها بود[۱] اگرچه ذاتاً از نوع‌کارهائی پرسود بود[۲] مانند فعل‌مثانه وروده‌های پائین‌بدن[۳] وگاه‌ازجهت کم‌سودی‌آنهابود وگاه ازجهت سهولت وآسانی‌آنهابود[۴] و همین‌طوراست حال ووضع مدینه ونیزهمین‌طوراست‌حال‌درهرجملهٔ از موجودات که نوع اجزاءآن از نوعی‌بودکه مؤتلف ومنتظم ومرتبط بالطبع باشندکه‌آنرا نسبت به‌سایر اجزائش‌رئیسی بودکه وضع وحال او به‌همین‌منوال خواهد بود[۵].

و حال موجودات جهان نیز بدین‌منوال بود زیرا نسبت سبب اول‌به‌سایر موجودات‌مانند نسبت پادشاه مدینهٔ فاضله‌است‌به‌سایر اجزاء وافراد آن.

زیرا آن موجوداتی‌که بری از ماده‌اند از لحاظ رتبت نزدیك به‌موجود اول‌اند و پائین‌تر ازآنها اجسام سماوی است و فرودتر از

(۱) ظاهراًاینجامنظورازموضوع‌فاعل‌کاراست‌یعنی درحقیقت‌کاری است بس لازم‌که قوام بدن بآن بود لکن چون فاعل کار در رتبت فرودین است آن کار را پست نامیم.

(۲) درمتن: «عظیمةالغنا» است. سودهای‌بزرگ داشته باشد.

(۳) الامعاءالسفلی

(۴) چون زیادراحت وآسان بود.

(۵) پس درهرجملهٔ از موجودات ومجموعهٔ واحدی از موجودات یکی از اجزاء آن جزء رئیسه بود وبقیه اجزاء را همین نوع نسبت‌ها بود.

اجسام سماوی اجسام هیولانی بود و همهٔ آنها در افعال خود به سبب اول اقتدا کرده او را پیشوای خود قرار دهند و ازو پیروی کنند و هر موجودی آنرا [هدف نخستین موجود را] بحسب قدرت و استعداد خود انجام دهد[1] بجز آنکه هر موجودی از غرض و هدف رئیس اول برحسب مرتبت خود پیروی می کند و فعل لازم را انجام می‌دهد باین ترتیب که موجود[2] اخس از هدف و غرض آن موجودی پیروی می کند که اندکی در رتب بالاتر و فوق او بود و به همین ترتیب تا منتهی شود به آن موجودی که بین او و بین موجود اول اصلاً واسطهٔ نبود[3] و بدین ترتیب همهٔ موجودات از هدف و غرض سبب نخستین پیروی می‌نمایند پس آن موجودی که در نخستین مرتبهٔ وجودی، همهٔ مراتب ممکنه وجودی او بالفعل باو اعطاء شده است از همان ابتدای امر از هدف و غرض موجود اول پیروی می کند و بدین سبب است که در مراتب موجودات عالیه قرار گرفته است[4].

و اما آن موجودی که در نخستین مرتبهٔ وجودی او همهٔ مراتب ممکنه که وجود آنرا تشکیل می‌دهد و قوام وجودی آن بدان بود باو اعطاء نشده است. پس باو قوتی اعطاء شده است که بواسطهٔ آن قوت

(۱) جملهٔ متن این است. ویعقل ذلك كل موجود بحسب قوته یعنی هر موجودی کار مورد نظر موجود اول را یا کاری که مورد نظر موجود اول است باندازه قدرت و استعداد خود انجام میدهد.

(۲) در نسخهٔ خطی بدین ترتیب است که: موجود اخیر از هدف موجود بالاتر پیروی میکند. و آن نیز از غرض موجود بالاتر خود و همین طور موجود سوم از غرض مافوق خود تبعیت کرد تا بدین ترتیب منتهی شود...

(۳) که درحقیقت عقل اول میشود.

(۴) در موجودات مفارقه.

بسوی آن هدف و کمالی که متوقع وصول بآنست متحرك شود و قهراً دراین‌حرکت بسوی کمال‌نیزاز هدف و غرض سبب‌اول‌پیروی‌می کند.

مدینه فاضله نیز باید این چنین بود. زیرا همهٔ اجزاء و افراد آن باید درافعال و کارهای خود با رعایت ترتیب از هدف و غرض رئیس اول پیروی کنند[۱].

و ممکن نبود که هرانسانی که پیش آید و اتفاق افتد رئیس اول مدینه‌بود، چه‌آنکه ریاست بدو امر تحقق‌میابد یکی‌آنکه فطرة و بالطبع مهیا و آمادهٔ ریاست بود و دوم بواسطهٔ هیأت و ملکهٔ خاص ارادی مربوط بریاست که قهراً برای کسی‌حاصل می‌شود که بالطبع مفطور و مهیای ریاست بود[۲].

و چنین نبود که بهرنوع صناعتی بتوان ریاست کرد و بلکه اکثر صنایع صنایعی بود که درخدمت مدینه واقع می‌گردد[۳].

(۱) به ترتیب مراتب وجودی. رؤسای درجهٔ دوم ازرئیس درجهٔ اول و بهمین طریق.

(۲) در نسخهٔ مصحح جمله نامفهوم است‌چون‌غلطاست عبارت‌این‌است: و الثانی بالهیئة و الملکةالارادیة والریاسة التی‌تحصل لمن فطر بالطبع،درنسخهٔ خطی. بالهیئة و الملکةالارادیة الریاسة التی تحصل...

(۳) وفطرتهائی که بالطبع برای آدمیان هست باوجودی که امری فطری است مع‌ذالك هیچکس را به هیچ فعلی مضطرنمی‌کند نهایت امری که هست انجام آن فعلی را که آدمی مهیای و آمادهٔ انجام آن بود سهل‌تـر میکند وهمهٔ این فطرتها محتاج باراده است یعنی اینکه علاوه برفطرت طبیعی باید ارادهٔباشد بطرف فعل خاص چه آنکه گاه باشدکه فطرت قوی و نیرومند بود لکن اراده و آمادگی نبود درهرحال مردم ازلحاظ مراتب متفاضلند دراحساس علوم وصنایع وحرفه‌هائی که مهیای آن بوند و هردستهٔ ازمردم‌که بالطبع وفطرة برای انجام←

و اکثر فطرتها فطرت خدمت بود[۱] و دربین‌صنایع صنعتهائی بود که هم‌بواسطهٔ آنهابه‌صنعتهائی ریاست‌می‌شود و هم در خدمت صنایع دیگرقرارمیگیرند[۲] ودربین‌آنها صنایعی بود که‌تنهابواسطهٔ آنها خدمت

←صنعتی از صنایع آفریده شده‌اند باز هم افراد آن دسته نسبت بآن صنعت معین متفاضلند پس افراد انسانی هم نسبت‌به انواع صنایع متفاضلند ازلحاظ مراتب وهم هر دستهٔ ازآنها از لحاظ خصوصیات فردی نسبت بیك صنعت‌معینی، رئیس اول مدینه آن‌کسی است که درهیچ امری از امور محتاج نبود که انسانی دیگر بر او ریاست کند وبلکه باید بمرتبت خاصی باشد که تمام علوم وصنایع بالفعل او را حاصل باشد ومحتاج بارشاد و رهنمائی انسان دیگر نباشد و علاوه بر آن تیزهوش بود وهمه اموری‌که بایدبدان‌عمل کند بخوبی درك کند وقوت‌ارشاد او قوی بود. تابتواند امور رابررسی‌کرده حدود هرکاری را معین‌کند. رجوع شود به‌سیاسات مدینه ص ۷۶—۷۹

این چنین انسان بنزد قدما پادشاه بود و در حقیقت اینگونه انسان همان کسی است که‌میتوان‌گفت بدو وحی‌شده است زیراهرانسانی‌که بدین مرتبت‌بود مورد وحی الهی قرار خواهدگرفت چه آنکه بین او وبین عقل فعال واسطهٔ‌نبود زیرا عقل‌منفعل شبیه‌ماده وموضوع‌عقل مستفاداست وعقل مستفادشبیه‌ماده‌وموضوع عقل فعال است پس در این هنگـام از ناحیهٔ عقل‌فعال برعقل منفعل قوتی کـه بواسطهٔ آن آدمی برتحدید امور و استحکام‌آن وسوق‌آنها بسوی سعادت توانا میشود افاضه خواهد شد و این افاضه ازعقل فعال برعقل منفعل بوساطت عقل مستفاد است‌که وحی است. وممکن است‌که گفته شود سبب اول بـواسطهٔ عقل فعال به‌انسان بااین‌اوصاف وحی‌می‌کند. این‌چنین انسانی راریاست نخستین بود و ریاستهای دیگر همه متأخر ازآن وناشی ازآن بوند، ازسیاست مدنیه ص۷۹، ۸۵

(۱) نه‌فطرت ریاست.

(۲) که‌هم‌برصنعتهائی رئیس‌باشدوهم‌برصنعتهائی دیگرخدمت کندوخادم آنهاباشد.

شود واصلا و مطلقاً بواسطهٔ آنها ریاست نشود.

و از همین جهت است که ممکن نبود هر نـوع صناعتی که پیش آید صنعت ریاست مدینهٔ فاضله باشد و یا هرنوع ملکهٔ که اتفاق افتد و موجودشود ملکهٔ ریاست [واداره مدینهٔ فاضله] بود[۱].

و همانطور که ممکن نبود که بررئیس اول از هـرجنسی چیزی دیگـر از آن جنس ریاست کند[۲] [مانند رئیس‌اعضاء] زیـرا عضو رئیسهٔ از هردستهٔ از اعضاء، آن بود که ممکن نبود عضو دیگری رئیس بر او بود وهمین‌طور است‌فی‌الجمله وضع هرجملهٔ از موجودات که‌بررئیس اول آن‌جمله، اجزاء دیگر آن‌جمله نتوانندریاست .

پس‌همین‌طور است وضع‌رئیس اول مدینهٔ فاضله که‌باید صناعت او نوعی باشد که ممکن نبود خادم صنایع دیگر بود و نیز ممکن نباشد که صناعتی دیگر یافت شود که بر آن ریاست کند وبلکه باید صناعت‌او نوعی باشد که همهٔ صناعات از آن تبعیت و پیروی کرده، غرض و هدف آنرا دنبال نمایند و مقصد همهٔ افعال مدینهٔ فاضله آن بـود[۳] و قهراً این

(۱) و استحقاق این ریاست را سه سبب بود... اخلاق‌ناصری ص ۲۰۶

(۲) یعنی رؤسای مختلف درهرقسمت بدین ترتیب‌اند که رئیس اول در مرتبت اول است از لحاظ کمالات در آن دسته و در آن جنس وفرد کامل است که اشخاص و افراد دیگر آن جنس بر او نتوانند ریاست‌کنند زیرا معنی رئیس اول‌بودن در هردسته ونوع وجنسی این است که او فرد اکمل از آن نوع باشد پس در آن نوع وجنس فرد دیگر نتواند باشد که بر او ریاست‌کند.

(۳) همهٔ مردم مدینه فاضله کارها وافعال خود را درجهت نیل بآن هدف که از طـرف رئیس اول معین شده است تنظیم نمایند. در نسخهٔ خطی: صناعته نحو غرضها تام‌الصناعات.

چنین انسان کسی بود که انسانی دیگر مطلقاً بـراو نتواند ریاست کند و بلکه باید انسانی باشد که مراحل کمال را پیموده و کـامل شده باشد و بصورت و بمرتبت عقل و معقول بالفعل درآمده باشد و قوت متخیله او بالطبع بر آن وجهی که گفتیم کمال یافته و به نهایت کمال ممکن خود رسیده باشد و این قوت در او بالطبع ساخته و آمـاده بود که در وقت بیداری و یا در وقت خواب از عقل فعال هم جزئیات امور را بپذیـرد بنفسه و یا بواسطهٔ محاکیات آنها [و آنچه از آنهـا حکایت کـرده ممثل میدارد] وهم معقولات، رابواسطهٔ آنچه از آنها حکایت کرده و نمودار آنها بود و عقل منفعل هیولانی او بواسطهٔ ادراك همهٔ معقولات کـامل شده باشد تا آنجا که هیچ امری از امور معقوله براو پنهان و مجهول نبود وعقل و معقول بالفعل شده باشد[1].

پس هر انسانی که عقل منفعل او بواسطهٔ ادراك همهٔ معقولات کمال یابد و بمرتبت عقل و معقول بالفعل رسد ومعقول او عقل شود[2] در این هنگام برای او عقلی حاصل شود که رتبت آن بـالاتر و فوق رتبت عقل منفعل بود، مفارقت و تجرد آن از ماده اتم و اشد شود ونزدیك به عقل

(۱) پس انسانی است که باید در مرتبت بالا باشد و از هر جهت کامل باشد. نسخهٔ مصحح با نسخهٔ خطی در اینجا اختلافات زیادی دارد، ترجمهٔ عبارت نسخهٔ خطی مجلس این است: وعقل منفعل هیولانی او کمال یافته باشد بواسطهٔ تعقل همهٔ معقولات. وعقل و معقول بالفعل شده باشد ومعقول از اوعاقل اوشده باشد. (اتحاد عاقل ومعقول) و در این هنگام برای اوبالفعل عقلی حـاصل شود که رتبت او فوق رتبت عقل منفعل باشد ومفارقت او ازماده اتم و اشد بود.

۲ــ یعنی معقول ازو همان عاقل شده باشد (اتحاد عقل، عاقل و معقول) نسخهٔ خطی مجلس.

فعال گردد[1] که در این صورت عقل مستفاد نامیده میشود[2]. و حد فاصل بین عقل منفعل و عقل فعال شود و بین او و بین عقل فعال واسطه و چیز دیگری نبود، پس در این هنگام عقل منفعل بسان ماده و موضوع عقل مستفاد بود و عقل مستفاد درحکم ماده و موضوع عقل فعال بود و قوهٔ ناطقه که عبارت از هیأت طبیعی است ماده و موضوع عقل منفعل بود، آن عقل منفعلی که در این حال عقل بالفعل شده است[3].

پس نخستین رتبتی که انسان بواسطهٔ آن انسان بود این است که آن هیأت طبیعی قابل و مستعد او عقل بالفعل شود[4] و این هیأت طبیعی مشترک بین همهٔ انسانها بود پس بین آن و عقل فعال دو رتبت و درجه فاصله بود یکی آنکه عقل منفعل، بالفعل شود و دیگر آنکه عقل بالفعل عقل مستفاد شود و بنابراین بین این انسانی که باین مبلغ از نخستین رتبت انسانیت رسیده است و بین عقل فعال دو رتبت بود[5] و این گاه عقل منفعل کمال یافته با آن هیئت طبیعی یك چیز شوند چنانکه آن امری [جسمی] که مرکب از ماده و صورت است یك چیزاست و هرگاه این انسان [که بدین رتبت رسیده است] بعنوان صورت انسانیت قرار

(۱) چون مفارقت از ماده کند به عقل فعال نزدیك شود.

(۲) عقل بالمستفاد.

(۳) قبلاً گفته شده است که قوهٔ ناطقه هیآتی طبیعی بود که از ناحیهٔ عقل فعال باو فیض می‌رسد و بواسطهٔ آن تکامل یابد تا عقل بالفعل شود.

(۴) منظور از هیئت طبیعی همان قوهٔ ناطقه است.

(۵) چون نسخهٔ مصحح مغلوط بنظر رسید و نامفهوم با توجه به متن نسخهٔ خطی مجلس که اختلافات بسیاری با نسخهٔ مصحح دارد ترجمه شد.

داده شود [مأخـوذ گردد] (یعنی عقل منفعل او بـالفعل شده باشد) در این‌صورت بین آن و عقل فعال تنها یك رتب بود و هرگـاه آن هیئت طبیعی مادهٔ عقل منفعلی که عقل بالفعل شده‌است قـرار داده شود و عقل منفعل مادهٔ عقل مستفاد و عقل مستفاد مادهٔ عقل فعال قرار داده شود.

و همهٔ این جمله یك‌چیز قرار داده شود[1] در این‌صورت این انسان انسانی بود که عقل‌فعال در آن حلول کرده باشد.

و هرگاه این امر در هر دوجزء قوهٔ ناطقه یعنی جزء نظری وجزء عملی آن حاصل شود و سپس در قوهٔ متخیله، در این‌صورت این انسان همان انسانی بود که باو وحی می‌شود و خـداوند عزوجل بـوساطت عقل فعال باو وحی‌می‌کند، پس هر آنچه از ناحیه‌خدای متعال به‌عقل‌فعال افاضه‌می‌شود از نـاحیه عقل فعال بوساطت عقل مستفاد به‌عقل‌منفعل او افاضه‌می‌شود وسپس از آن به‌قوهٔ متخیلهٔ او افاضه‌می‌شود، پس بواسطهٔ فیوضاتی که از عقل فعال به‌عقل منفعل او افاضه‌می‌شود حکیم و فیلسوف و خـردمند و متعقل کـامل بود و بواسطهٔ فیوضاتـی که از او به‌قـوهٔ متخیله‌اش افاضه شود، نبی‌ومنذر بود از آینده ومجز بود از وقایع وامور جزئیه‌موجود درحال‌بواسطهٔ وجودی که وجود الهی در او افاضه شود[2]

و این انسان درکـاملترین مراتب انسانیت بـود و در عـالیترین درجات سعادت بود و نفس او کامل و بـدان‌سان که گفتیم متحد با عقل فعال‌بود و این‌چنین انسان به‌تمام افعالی که بواسطهٔ آنها می‌توان به‌سعادت

(۱) هیأت ناطقه، عقل منفعل، عقل بالفعل. عقل مستفاد.. همه یك چیز بود.

(۲) بوجودی که وجود الهی در آن تعقل میشود یعنی وجـودالهی در آن منعکس است.

رسید واقف بود واین نخستین شرط از شرایط رئیس بود.

علاوه براین [مرتبت از کمال] باید زبان‌اوراقدرت ونیروئی بود که بواسطه‌گفتار هرآنچه میداند بخوبی مجسم کند[1] ونیز او را قدرتی بودکه به‌خوبی مردم را به‌سعادت و به‌اعمالی که بواسطهٔ‌آنها به‌سعادت و خوشبختی میتوان رسید ارشاد و رهبری کند و باهمهٔ این‌خصوصیات باید بدن او را ثبات و استواری خاص در مباشرت کارهای جنگی‌بود.

(۱) عبارت‌متن.غامض‌است.قدرة بلسانه‌علی‌جودة التخیل با لقول لکل‌ما یعلمه. زبان او را قدرتی بود که بواسطهٔ گفتار هر آنچه میداند تخیل کند یعنی برای دیگران وطوری باشد که بتواندهرآنچه میداند تفهیم کند. ظاهر «جودة‌التخیل» یعنی «مع جودة التخیل» معنی: با وجود نیکواندیشی و تخیل قوی قدرت بیان افهام‌آنها را نیز بخوبی داشته باشد.

فصل بیست وهشتم

گفتار در خصلتهای رئیس مدینهٔ فاضله

این چنین انسان همان رئیسی بـود که مطلقا انسانی دیگـر براو ریاست نـدارد و او امام و رئیس اول مدینهٔ فاضله بـود، رئیس امت فاضله و رئیس همهٔ قسمت معمورهٔ زمین بود و هیچ‌انسانی‌را این‌وضع و حال نبود مگر کسی که‌دراو بالطبع دوازده خصلت بود، بدان‌نحو که مفطور بر آن خصلتها بود[1].

(۱) در نسخهٔ خطـی مجلس و نسخهٔ ج لمباشرة اعمال‌الحرب درنسخهٔ مصحح. لمباشرة اعمال الجزئی پس در تقدیر اوضاع به‌شخصی احتیاج باشد که بالهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند و آن شخص‌را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند واوضاع او را ناموس‌الهی‌ودرعبارت‌محدثان او را شارع خوانند و اوضاع او را شریعت و افلاطون در مقالـه پنجم از کتاب سیاست اشاره بدین طایفه برین وجه‌کرده است که: اینان خداوندان‌قوتهای‌عظیم بوندکه فائق برسایر قوی بوند وارسطا طالیس گفته است اینان کسانی هستند که عنایت خدائی بدانها بیشتر از همه بود ودر تقدیر احکام به شخصی احتیاج‌افتد کـه بتأیید الهی ممتاز بود از دیگران تـا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن←

۱ـ یکی آنکه تام‌الاعضاء باشد و قوتهای آن در انجام کارهائی که مربوط باعضاء است بانهان امکان داده یاوری نمایند[۱].

و هرگاه از عضوی از اعضاء خود کاری که در وظیفه آنست بخواهد بآسانی انجام دهد[۲].

ـ در ادراك و فهم هر آنچه باو گفته می‌شود بالطبع خوش‌فهم و سریع‌التصور بود وهم مقصود گوینده‌را وهم آن‌طور که‌هست و برحسب واقع و نفس‌الامر بود اندر یابد.

ـ آنچه را که فهم کند یا به‌بیند و یا بشنود و یا درك کند بخوبی حفظ نماید ودرقوت حافظهٔ خودنگاهدارد وفی‌الجمله فراموشی بآسانی بدوراه نیابد.

ـ فطن و هوشمند بود، هرگاه برچیزی باندك دلیل توجه کند بر آن جهتی که آن دلیل رهنمون آن شده است بخوبی واقف و متفطن

→ شخص را درعبارت قدما پادشاه علی الاطلاق گفته‌اند و احکام او را صناعت‌ملك و درعبارت محدثان اورا امام وفعل او را امامت‌نامند وافلاطون او را مدبرعالم خواند وارسطا طالیس‌انسان مدنی. یعنی که قوام تمدن بوجود او و امثال او صورت بندد و درعبارت قومی شخص اول را ناطق‌گویند (اسماعیله) و شخص دوم را اساس و باید که مقرر بود که‌مراد ازملك در این موضوع آن نیست که او را خیل و حشمی و یا مملکتی باشد وبلکه مراد آنست که مستحق ملك او بود درحقیقت و اگرچه بصورت هیچکس بدو استعانت‌نکند. از اخلاق ناصری ص ۱۸۰

(۱) کلمه: مواتیه. همراهی کند. موافق‌باشد. یاوری کند. آماده‌ومعد کند

(۲) هرکاری که وظیفه اوست بتواند عملاً انجام دهد قوای فکری و بدنی اوکامل‌باشد تا بواسطهٔ آلات وابزاریکه همان اعضاء ظاهره‌است وظایف خود را بدرستی انجام دهد.

شود[۱].

ـ خوش‌بیان بود بطوریکه زبانش بطور تمام و کمال براظهار اندیشه‌های درونیش با وی همراهی کرده باو امکان دهد.

ـ دوستدار تعلیم و استفادت و منقادآن بود، سهل‌القبول‌بود و سختی تعلیم او راآزرده نکند و نیز زحمت و مرارتی که درین راه متحمل می‌شود او را رنج ندهد.

ـ بر خوردن و نوشیدن و منکوحات آزمند نبود، بالطبع از لهو و لعب دوری کند و خوشیهایی که از این راه‌ها بدست می‌آید بنزد او ناپسند بود.

ـ دوستدار راستی وراستگویان‌بود ودشمن‌دروغ ودروغگویان.

ـ نفس او بزرگ و دوستدار کرامت بود و از همهٔ امور ناپسند و پست نفس خودرا بالاتر وبرتر بداند ونفس او بالطبع درمرتبتی‌فوق همهٔ اینها بود و خودرا بالاتر داند.

ـ درهم و دینار و سایر متاع این جهان بنزد او خوار و ناچیز بود. [بی‌ارزش‌بود]

ـ بالطبع دوستدار دادگری و دادگران بود و دشمن ستم و ستمگران از خود و از اهل خود انصاف گیرد [انصاف دیگران‌را] و مردم را برعدالت و انصاف برانگیزاند. و کسی را که براو ستم رفته است بهرطورکه مصلحت میداند و از هر طریق که نیکو و زیبا میداند بنوازد وپاداش دهد.

(۱) بکوچکترین دلیلی بکنه مطلب واقف شود.

سپس هرگاه به‌دادگری و عدل خوانده شد دادگربود ولکن نه سخت رام بود و نه سرکش و نه لجوج و بلکه هرگاه بسوی ستمگری وکار ناپسند خوانده شود باید سخت‌رام بود[۱].

ــ بر هرکاری که انجام آنرا لازم میداند قوی‌العزم [و صاحب ارادهٔ راسخ] بود؛ و درانجام‌آن با جرئت و جسور بود، و بدون ترس و ضعف نفس برآن اقدام نماید.

و البته اجتماع همهٔ این خصلتها در یك انسان بسی دشوار بود و از همین‌جهت است که اشخاصی که براین سجایا سرشته شده باشند یافت نشوند مگر یکی پس از یکی دیگر و وجود اینگونه انسانها در میان مردم دنیا بسیارکم و نادر بود.

پس هرگاه این چنین‌انسانی در مدینهٔ فاضله‌پدید آید ونیز پس‌از اینکه‌کبیر و بزرگ شد شرایط شش‌گانه‌که در بالا مذکور افتاد و یا پنج شرط‌ازآنهادراوحاصل‌گردیدبدون‌آنکه‌اورا ازجهت قوت متخیله[۲] ندی بود رئیس اول اوبود.

و هرگاه چنین پیش‌آیدکه اینگونه انسانها در زمانی از زمانها یافت نشوندبناچار شرایع و قوانینی‌که این رئیس و امثال او وضع کرده‌اند (در صورتیکه چنین‌کسانی متوالیاً براین اوصاف‌آمده باشند)

(۱) تمکین‌نکند ولجوج‌وسرکش‌بود. دسته‌ای‌طالب عدالت‌اند، دسته‌ای طالب‌ظلم،باید با دستهٔ اول رام باشد.

(۲) بطوریکه ملاحظه میشود ۱۲ خصلت برشمرده‌شد، منظور از شش شرط، ممکن‌است شرط اول تا ششم باشد یعنی منظور شرایط فرعی است.

گرفته و تثبیت میشود[۱].

و رئیس دومی که جانشین رئیس اول میشود باید کسی بود که از بدو تولد و دورهٔ کودکیش در او این شرایط پدید آمده و جمع شده باشد و پس از بزرگ‌شدن در او شش شرط دیگر به‌شرح زیرموجود بود:[۲]

اول آنکه حکیم بود، دوم دانا و نگهبان شرایع و سنت‌ها و روش‌هایی بود که رؤسای اول و گذشتهٔ مدینه برقرار کرده‌اند و کارهای خود را بتمام و کمال باآن امور منطبق گرداند [و از آنها تبعیت و پیروی نماید].

سوم آنکه قوت ادراك و استنباط او نسبت به موضوعات و مسائلی که در مورد آنها از شریعت پیش از او حکم و قانونی نمانده است قوی و نیکو بود[۳]. و در اینگونه موارد باید در استنباطات خود از روش و روح شریعت پیشوایان نخستین تبعیت کند. چهارم آنکه او را آنچنان اندیشه خوب و قوت استنباطی بود که بتواند نسبت‌باموری که‌وضع وحال آنها این‌است که‌درجریان‌حوادث و مرور زمان‌پیش آید،

(۱) قید وامثاله‌است، منظوراین‌است که شریعت این‌گونه رئیس پس از او مورد عمل قرار خواهد گرفت وکسانی که امثال او میباشند اگر چنین کسانی متوالیاً درچنین مدینهٔ آمده باشند.

(۲) ظاهراً همان شش شرطی است کــه قبلا اشاره‌کرده است. درنسخهٔ خطی و ان‌کانوا تولوا که قهراً معنی متفاوت شود.

(۳) درموضوعاتی که حکمی‌ازگذشته و شریعت قبلی نمانده وحفظ نشده است باید خود بتواند بر وفق سیره و روح شریعت‌گذشته استنباط کـرده حکم آنرا دریابد.

آن‌نوع امور و حوادثی که برای پیشوایان گذشته پیش‌آمد نکرده‌است و در برابر آن واقـع نشده‌اند و بلکه از حوادثی بـود که[1] در وقتی از اوقات عصر وزمان او حادث شود، احکام آنهارا بخوبی دریافته، استنباط نماید ودراین استنباطات باید صلاح و مصلحت حال مدینه‌را جستجو و رعایت کند.

پنجم آنکه قدرت ارشاد و هدایت او از راه گفتار و بیان نیکـو بود، هم ارشاد بسوی شریعتهای پیشوایان نخستین و هم بسوی قوانین وسنت‌هائی که پس از آنها و به‌تبعیت وپیروی از روش و روح شریعت آنها همچنان استنباط ومقرر شده است.

ششم آنکه تن او در مباشرت اعمال جنگی بخوبـی مقاوم بود و دراین کار ثابت‌قدم و استوار بود و این امر در صورتی تحقق‌پذیرد که هم صاحب‌صناعت جنگی فرماندهی‌بود و هم‌فرمان‌برداری[2] پس‌هرگاه

(۱) پارهٔ‌ازمسائل هست که اصولاً درطول زمان پدید میآید و بنابـراین حکمی درگذشته نداشته است تا بماند یا نماند چون موضوعات آنها مستحدث است؛ پس‌رئیس باید با توجه بروح شریعت گذشته بتواند حکم‌آن موضوعات رادریابد. چون عبارت بسیار بغرنج بود ناچار شرح کردیم.

(۲) ترجمه باتوجه بروح مطلب شد وگرنه ترجمهٔ تحت‌اللفظی آن این است که او را صناعت جنگی خادمه و رئیسه هر دوبود.

درکتاب سیاسات مـدنیه، پس از برشمردن خصلت‌های رئیس اول‌گوید: مردمی که بریاست اینگونه رئیس یعنی رئیس اول اداره میشوند و امـور آنها انتظام‌وتدبیر می‌یابدمردمی هستندکه خود ازفضلاءاند و از نیکان ومردمان سعید وخوشبخت‌اند؛اگرهمه یك امت باشندآن امت فاضله بود و اگر مردمانی بوند که همه دریك مسکن گرد آمده باشندآن مسکن مدینهٔ فاضله بود و اگـر دریك مسکن نبوند و بلکه در مسکن‌هـای متفرق بوند که امور مردم آنها بـواسطه←

یك‌فرد انسانی که واجد همهٔ این شرایط باشد یافت نشود و لکن دوفرد انسان یافت شوند که یکی حکیم بود و در دیگری مابقی شرایطوجود داشته باشد دراین‌صورت آن‌دو بالاجتماع در مدینهٔ فاضله رئیس بوند و ریاست کنند وهرگاه این شرایط درجمعی از مردم متفـرق وپراکنده وجود داشته‌باشد، حکمت دریکفرد ازآنها، شرط دوم در دومی وشرط سوم در یکی دیگر و شرط چهارم در یکی وپنجم در یکی و ششم در یکی‌دیگر بود؛ درصورتیکه همهٔ آنها سازگار و همـاهنگ بوند همه رؤسا افاضل آن مدینه‌اند. و هـرگاه اتفاق افتد که حکمت از شرایط ریاست خـارج شود و کسی بود که بجز حکمت سایر شرایـط در او موجود باشد دراین‌هنگام مدینهٔ فاضله بدون‌پادشاه ماند و رئیسی که‌قائم بامر این مدینه است پادشاه نبود ومدینه در معرض هلاکت و تباهی‌بود و سرانجـام اگر حکیمی یافت نشود که باو حکمت فـزاید و بپیوندد طولی نخواهد کشید و زمانی نخواهد گذشت که آن مدینه تباه و فنا گردد.

→ ریاستهائی دیگر جزاین رئیس اداره میشود مردمی افاضل بوند که دراین‌مساکن متفرقه غریب افتاده‌اند.

فصل بیست و نهم

گفتار درمضادات مدینهٔ فاضله

و مدینه‌هائی که مضاد مدینهٔ فاضله‌اند مدینه‌های جاهلیه، فاسقه، متبدله و ضاله بوند[1] و نیز از افراد انسانی نوائب مدینه‌ها مضاد اهل مدینهٔ فاضله بوند[2] و مدینهٔ جاهلیه آن بود که مردم آن،نه سعادت را شناخته و نه حتی بدل‌آنان خطور کرده باشد و اگر بسوی‌آن ارشاد شوند نه‌فهم کنند و نه بدان معتقد بوند[3] وتنها از خیرات پارهٔ ازآنها که در ظاهرگمان رود که خیراتند می‌شناسند یعنی‌آن اموریکه ازجنس

(۱) درنسخهٔ خطی مجلس: ومدینهٔ فاسقه، مبدله و ضاله بوند.

(۲) منظور از نوائب، مردم غیرموافق وناسازگار با مدینهٔ فاضله است چنانکه درحاشیه بنقل از سیاسات مدنیه توضیح داده شد.

(۳) درنسخهٔ مصحح: ان‌ارشدوا الیها فلم‌یقیموها ولم یعتقدوها. درنسخهٔ خطی مجلس. او ارشدوا الیها فلم یفهموها اولم یعتقدوها؛ نه بفهمند و یا نه بدان معتقد بوند. درنسخهٔ ج یفهموها. درنسخهٔ ب یقیموها...، در نسخهٔ ج، مبذله. درنسخهٔخطی‌مجلس‌هم‌مبذله؛ درهرحال عبارات‌مضطرب است و ما با توجه به نسخه بدل‌ها و اختلاف نسخ ترجمه کردیم.

اموری بود که در ظاهر گمان میرود که غایات و هدفهای نهائی زندگی آنها هستند، می‌شناسند[1] که عبارت از تندرستی، توانگری و بهره‌برگرفتن از لذات مادی باشد و اینکه دربرآوردن امیال و هواهای نفسانی خود آزاد بوند و اینکه بنزد مردم مکرم و معظم بوند که هریك از این امور بنزد مردم مدینهٔ‌جاهلیه سعادت‌وخوشبختی بود و سعادت بزرگ و کامل عبارت ازاجتماع همهٔ‌اینهابود[2] و آنچه‌دربرابر وضدآنهاست که‌شقاوت باشد عبارت از امراض و آفات بدنی فقر وعدم بهره‌برداری از لذات مادی است.

ونیز اینکه‌درخواهشها وامیال‌وهواهای‌نفسانی‌خودآزاد نباشند و مکرم و معظم نبوند.

این‌نوع مدینه‌یعنی مدینهٔ‌جاهلیه خودمنقسم به‌جماعات‌ومدینه‌هائی چند شود بشرح زیر:

(۱) درمتن‌آراء اهل مدینه کلمهٔ‌جاهلیه‌است. درسیاست مدنیه‌جاهله‌است. درسیاست مدنیه مدینهٔ متبدله وجودندارد. کلمهٔ نـوائب معانی چند دارد ازجمله حوادث بد و یـاخوب است و نوائب رعیت عبارت از اموری است که رئیس مملکت‌ازرعیت انجام آنرا میخواهدمانند: راه‌سازی... که دراینجا مناسب‌نیست. درسیاسات مدنیه بجای‌نوائب‌نوابت‌ضبط‌شده‌است‌وگوید ثم‌النوابت فی‌المدینة الفاضلة‌فان‌النوابت‌فی‌المدن منزلتهم‌فیها منزلة الشیلم فی‌الحنطه اوالشوك النابت. فیما بین‌الزرع اوسایرالحشائش غیرالنافعة و الضارة بالزرع که خلاصهٔ آن این میشود که علف‌های هرزهٔ مدینه‌ها یعنی انسانهائی که حادثه‌جو وطالب نظام و اخلاقیات مدینهٔ‌فاضله نمی‌باشند درهمان مدینه‌های فاضله‌مضادوضدروش‌مدینه‌های فاضله‌اند ویا مردم اتفاقی و خودرو. (ص ۸۷)

(۲) فردی‌دارای سعادت‌کامل است که واجد همهٔ اینها بود.

۱ـ مدینهٔ ضروریه که هدف و قصد مردم آن اکتفا کردن بر ضروریات زندگی و آنچه قوام تن انسان‌ها بدان‌بود از انواع خوردنیها و نوشیدنی‌ها و پوشیدنیها و منکوحات و تعاون در طریق بهره‌گرفتن از این‌گونه امور[1].

۲ـ مدینهٔ بداله که هدف و قصد مردم آن تعاون در راه رسیدن به‌مکنت و ثروت بود نه برای آنکه از ثروت و توانگری در اموری دیگر استفاده شود و سود برده شود و بلکه براین اصل که توانگری و ثروت خود هدف وغایت نهائی زندگی است[2].

(۱) درسیاسات‌مدنیه‌گوید: واما مردم مدینه‌های جاهلیت و اجتماعات آنان عبارت از اجتماعات‌ضروریه، نذاله، خسیسه، کرامیه، تغلبیه وجماعیه ومدینهٔ‌احرار بود. دربارهٔ مدینهٔ ضروریه‌گوید: اجتماع ضروری آن بودکه تعاون مردم آن درجهت اکتساب امور ضروری بودکه قوام ابدان آنان بدانها بود و وجوه و طرق‌کسب وبدست‌آوردن این امور بسیار بود مانند فلاحت وچوپانی و شکار و دزدی وجز آنها وهریك از دزدی وشکار یا بطورپنهانی و ربودن انجام میشود ویا بطور علنی و آشکار وپارهٔ ازمدینه‌های ضروری بود که در آنها همهٔ صناعتهائی که درجهت بهره‌برداری و استفاده از ضروریات زندگی بکار آیند وجود دارد و درپارهٔ دیگر از اینگونه مدینه تنها یك صناعت بودکه درجهت بدست‌آوردن ضروریات زندگی مورد استفاده است مانند فلاحت تنها ویاچیزی دیگر.

بهترین مردم این‌گونه مدینه‌ها بنزد مردمش آن‌کسی است‌که بهتر بتواند حیله‌گری وتدبیر کند درجهت بدست‌آوردن ضروریات زندگی، ورئیس آنها کسی بودکه از همهٔ آنها دراین امور مدبرتر وحیله‌گرتر بود و بهتر بتواند مردم را در رسیدن باین هدف بکارگیرد. از سیاسات مدنیه ص ۸۸.

(۲) درنسخهٔ‌خطی‌مجلس‌مدینهٔ، بذاله، درسیاسات مدنیه‌بجای‌بذاله‌نذاله‌آمده←

۳ـ مدینهٔ خست و شقوت که هدف مردم آن بهره گرفتن از لذتها بود مانند خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و منکوحات و بالجمله لـذت بردن ازامور محسوسه ملذه و متخیله و بر گزیدن هزل و لهو ولعب بهروجهی و از هرنحوی که ممکن بود[1].

۴ـ مدینهٔ کرامت. آن بود که هدف و قصد مردم آن این بود که یکدیگر دراین جهت تعاون کنند که مورد اکرام واقع شده ممـدوح و مذکور و مشهور بین امتها شوند و هم بواسطهٔ گفتار مردم و هم بواسطهٔ

←است وهمین خصوصیات برای آن برشمرده شده است که خلاصهٔ آن این است که اجتماع مدینهٔ نذاله براین اساس است که مردمش برای رسیدن به ثروت و ثروت‌اندوزی کوشش و تعاون کنند و ازاین جهت هـم ضروریات زندگی و هم درهم و دینار انـدوخته نمایند. بیش ازآنچه محتاج به‌آن بوند و این کـار را تنها بخاطر دوستی ثروت ومکنت و یا بخل برآن انجام میدهند (یعنی اندوخته‌کردن ثروت) وبدست آوردن‌ثروت دراین‌نوع مدینه‌ها یاازهمهٔ طرق مکاسب‌بود ویا آن کسبی که درآن مدینه ممکن ومقدوراست وبهترین‌افراد بنزد مردمش کسی بودکه ازهمه درجهت ثروت‌اندوزی حیله‌گرتر و تواناتر بود و رئیس اول‌آنها کسی بودکه بهتر بتواند در این جهت تدبیرکند ومردم را در جهت وصول به ثروت وتوانگری بکار دارد دراین مـدینه هر راهی که بواسطه‌آن توانگـری بدست‌آید حتی دزدی مشروع است ومورد عمل قرار میگیرد و انواع تجارت، اجاره،معاملات ارادی انجام میشود (ازسیاسات ص ۸۹)

(۱) درنسخهٔ خطی مجلس،مدینهٔ خست و سقوط آمده است. در سیاسات مدنیه آمده‌است که مردم‌این نوع مدینه‌ها برای رسیدن به لذتهای مادی محسوس یا متخیل از هزل ولهو ولعب، خوردن، نوشیدن وغیره تعاون وهمکاری نمایند و لذت را تنها مطلوب بالذات میداند والبته این‌نوع‌مدینه بنزد مردم مدینهٔ جاهلیه بهترین مدینه بودکه همه آنها غبطه آن را خورده بدان رشگ برند ومردم آنرا سعادتمند دانند (ازسیاسات ص ۸۹)

کردار آنان مورد تمجید و بزرگداشت قرار گیرند؛ خداوندان فخامت و بهاء شناخته شوند حال بنزد اقوام و مردم دیگر و یا در بین خود، بعضی بنزد بعضی دیگر، هرانسانی بآن اندازه که آنرا [مکرم ومذکور، مشهور، ممدوح بودن را] دوست دارد و یا آن اندازه که درامکان اوست که بآن نائل شود.[۱].

(۱) درسیاسات مدنیه گوید: وکرامت بعضی از آنها بنزد بعضی دیگر یا علی التساوی است و یا بنحو تفاضل است. که بعضی بر بعضی دیگر مزیت و برتری دارند. کرامت متساوی باین معنی است که تقارض کنند؛ باین معنی که یك وقت یکی بنوعی آن دگر را مورد اکرام قرار دهد تا آن دگر نیز در وقتی دیگر با همان نوع از بزرگداشت او را مورد احترام و بزرگداشت قرار دهد و یا بنوعی دیگر که تقریباً هم ارزش بود و آن نوع متفاضل آن باین است که یکی آن دیگر را بنوعی خاص مورد اکرام و احترام قرار دهد و دومی بنوعی برتر و بزرگتر و نیرومندتر پاسخ گوید و او را مورد احترام و بزرگداشت قرار دهد و این وضع برحسب اهلیت وجز آن معمول بنزد آنان بود و البته اهلیت‌ها بنزد مردم مدینه‌های جاهلیه به کمال و فضیلت و حکمت نبود بلکه به توانگری و مال و مکنت بود و یا بامکان فراهم کردن وسائل لذت و عیش و نوش بود، این است ملاك برتری‌های آنها (خلاصه شد ص ۹۵).

در این باب به تفصیل سخن گفته و گوید: مهمترین امری که محبوب مردم مدینهٔ جاهلیه است غلبه یافتن است، آنکه درمیدان جدال غلبه یابد بنزد همهٔ آنها پیروز و سرافراز بود و مورد غبطه ورشگ همهٔ آنها است و از این جهت یکی از انواع اهلیت‌ها غلبه یافتن است و اینکه مشهور باشد باینکه خود بنفسه زورمند بود و در همهٔ موارد غالب بود یا بوسیله و کمك یاران خود و باین امر مشهور بود که هرگاه بخواهد غلبه میابد وطرف را درهم میکوبد و یا اینکه فردی دارای فامیل و دودمان بود، پدران واجداد او ازمردم توانگر باشند و یا مردمی متنعم باشند که همهٔ اسباب خوشی و لذت برای آنها فراهم بود و اینکه در اینگونه اموربمردم مدینه سود برسانند. دراینگونه مدینه‌ها رئیس اول کسی است که همهٔ این اسباب برای او فراهم باشد. دودمان او بیشتر بود ازهمهٔ آنها ثروتمندتر ←

۵ـ مدینهٔ تغلبیه آنست که هدف و قصد مردم آن قهر و غلبهٔ بـر غیر بود و از غلبه‌یافتن دیگران سخت ممانعت کرده جلوگیری نمایند، کوشش و رنج آنان تنها در جهت رسیدن به‌لذت و خوشی حاصل از غلبه و قهر بود[1].

→ بود و همین‌طور رؤسای درجه دوم برحسب ثروت ومکنت و نـوع غلبه‌یافتن و مقداری‌که اسباب عیش و نوش برای اوفراهم بود و اینان پست‌تـرین رؤسا بونـد وبرترین رؤسا آن بودکه بتواند مردم آن مدینه را درایـن جهت سوق دهد وباین‌گونه لذتها و امور مورد نظر برساند. ولکن‌خود بجز کرامت چیزی نخواهد؛ مردم را به توانگری برساند درحال که خود نخواهد توانگـر شود. مردم را به‌لذات‌برساندوخودنخواهد وبالاخره‌خوداوتنهاخواستارکرامت واجلال وتعظیم به‌قول وفعل باشد وبخواهدکه تنها باین امورمشهور شود ونام او دربین ملتها همچنان باقی بماند و افکار وهدفهای دیگر نیز درسیاسات مدنیه برای‌این نوع مدینه‌هابرشمرده است (رجوع‌شود به ص ۹۱ـ۹۳)

(۱) درکتاب سیاسات مدنیه‌آمده‌است‌که: اینان بیکدیگـر درجهت غلبه‌یافتن بر دیگران معاونت نمایند و این امر درصورتی تحقق پذیردکه همهٔ مردم آنرا همت غلبه وتسلط باشد و لکن در این امر متفاوتند بعضی‌کمترعلاقه‌مند به قهر وغلبه‌اند وبعضی بیشتر و نیز درانواع غلبه متفاوت‌اند و درانواع اموری‌که بخاطر رسیدن بآن اقدام بقهر و غلبه‌کنند نیز متفاوت‌اند. چنانکه بعضی دوست دارندکه برخون مردم غلبه یابند بعضی برمال مردم، بعضی برنفس مردم‌که آنها را بردهٔ خودکنند وبالاخره قهر وغلبه برهمنوع خود و ذلت و خواری دیگران و براساس‌این نوع تفکر که دیگران نه‌اختیار خودرابایدداشته باشند نه جان و نه چیزی دیگر و درهمهٔ امور در اختیار وتحت تسلط فاتح وغالب بوند و دراین جریان بعضی هرگاه به هدف خودکه تسلط کامل برغیر باشد رسیدند ازاتلاف ونابودکردن آنها خودداری میکنند وپارهٔ دیگر باین امر هـم قانع نمی‌شوند، رئیس اینگونه جمعیت‌ها کسی بودکه بهتر بتوانند آنان را درجهت قهر وغلبهٔ ←

۶- مدینهٔ جماعیه[1] آنست که هدف و قصد مردم آن این است که آزاد باشند و هریك از آنان هر آنچه بخواهد انجام دهد و در هیچ امری اصلاً و ابداً مانع از ارضای هوی وهوس خود نبود[2].

→ بر غیر بکار دارد ورهنمائی کند و آنکه ازهمهٔ آنها در رأی وطراحی در این جهت نیرومندتر بود. تفاخر این گونه ملتها درقهر وغلبه برغیر وقدرت وتوانائی تسلط برغیر بود، صفات اخلاقی اینان شقاوت، ستمگری، غضب و بهره برداری ازهمهٔ خیرات دنیوی ازخوردن و نوشیدن ومنکوحات وغیره بود که البته باید از راه قهر وغلبه بدست آید، گاه بود که اینان غلبه و قهر را تنها بخاطر خود آن دوست دارند وگاه بود که برای رسیدن به ثروت ومکنت اقدام به قهر و غلبه کنند (ص ۹۴-۹۷.) بطور تفصیل درسیاسات مدنیه شرح داده است رجوع بآن کتاب شود.

(۱) مدینهٔ جماعیه یا مدینة الاحرار.

(۲) هریك از افراد این مدینه خود را آزاد میداند که هرچه بخواهد انجام دهند، همهٔ مردم آن برابرند، سنت وقانون آنها این است که هیچ انسانی بر دیگر مزیت وفضیلتی ندارد، نه فردی از افراد خود و نه فردی دیگر حق تسلط برآنها را دارد وبدین ترتیب درمردم این نوع مدینه‌ها همتها واخلاقها وهدفها بسیار بود و خوشیهای بی‌بندوبار از امور مختلف بانحاء مختلف بسیار بود که درحد وحصر نیاید. و مردم آن نیز ازلحاظ خلق وخوی متشتت ومتفرق بوند وباندازه هدفهائی که ازخوشی‌های زندگی دارند فرقه‌ها وگروه‌ها مختلف‌اند و از انواع مردم مدینه‌های دیگر ازلحاظ طرز تفکر دراین مدینه وجود دارد هم مردم شریف و هم مردم پست وفرومایه. دراینگونه اجتماعات کسانی که به‌ظاهر رئیس شناخته شده‌اند باید کارها و اعمال خود را بر وفق‌خواست و ارادهٔ مردم انجام دهند و کاملاً تابع هوی وهوس مرؤسین خود باشند. بطوری که اگر خوب بررسی شود بین آنها نه ریاستی بود ونه مرؤسیتی؛ آن کسانی بنزد آنان محبوب وممدوحند که مردم مدینه را به حریت و آزادی بی‌بند وبار برسانند و وسائل ارضای شهوات وهواهای نفسانی آنها را فراهم نمایند و آنانکه درجهت برخورداری→

وتدبیرملوك مدینه‌های جاهلیه باتوجه‌به‌خواست‌وعهود مدینه‌های خود بود باینکه هدف و مقصود هریك از ملوك مدینه‌های جاهلیه این‌بود که امور مدینه‌را که بر آن‌مسلط است درجهت‌حصول و بر آورده شدن امیال و خواستهای‌خودااداره کرده وبر آن تدبیر کند[۱].

→امیال وشهوات مختلف آنها گام بردارند.

این نوع‌مدینه‌درنظرمردم‌مدینه‌های‌جاهلیه شهر و کشور نمونه وشگفت‌آور وسعادتمند می‌نماید. و درظاهر امربمانندلباسی‌نمایدکه برنگها وشکلهای‌مختلف رنگ‌آمیزی شده‌باشد،مدینه‌ای‌محبوب‌ودوست‌داشتی‌نماید. همه‌سکونت وزندگی درآنرا آرزو کنند؛ زیرا هرانسانی هرنوع علاقه ومیلی درهرنوع لذت وخوشی که‌داشته‌باشددراین‌شهر برای‌اوفراهم‌بود؛ پس‌مردم‌بسوی آن هجوم آورند بوسعت وبزرگی آن‌بی‌اندازه افزوده شود؛مردم دراینگونه‌مدینه‌ها بانواع و اقسام مختلف توالد وتناسل‌نمایندبانواع‌مختلف تزاوج و ازدواج فرزندهائی که‌دارای‌سجیت وفطرتهای‌مختلف بوندبدنیا آیند و بدین‌ترتیب‌تربیتها‌مختلف شودوشهری‌پرآشوب و درهم‌بوجودآید والبته بعیدنیست که به‌مرور ایام مردانی‌حکیم‌وفاضل وشعرائی بزرگ دراینگونه‌مدینه‌ها پدیدآید وشهری‌شودمجمع تضادات.(از ص ۹۰-۱۰۰)

(۱) متن آراء اهل مدینه‌این‌بود: وملوك‌الجاهلیة علی‌عهد مدنها ان‌یکون. نسخهٔ ج، علی عدد مدنها، درسیاسات مدنیه عبارت این است:

«والمقصود بالریاسات‌الجاهلیة هوعلی عددالمدن‌الجاهلیة.» این عبارت تأییدمیکند که«علی‌عهد»غلط‌است ونسخهٔ ج درست‌است که«علی‌عدد»آمده است.

البته مطلب سیاسات کمی‌تفاوت دارد وخلاصهٔ ترجمه عبارت او این‌است که: مقصود ازریاست جاهلیه آن نوع ریاستی است که برهمهٔ این مدینه‌های جاهلیه بود اعم از نذاله،تغلبیه،کرامیه وجماعیه. وترجمه عبارت‌کتاب‌آراء این است‌که:هدف همهٔ ملوك جاهلیه برریاست براین مدینه‌ها این است‌که امور این مدینه‌ها را بروفق خواست ومیل مردم‌آن اداره‌کرده برآنها تدبیر نمایند. فارابی درسیاسات مجدداً خلاصهٔ غرضهای رؤسای مدینه‌های جاهله را برشمرده است←

و بطور کلی همت‌ها و هدفهای مردم مدینه‌های جاهلیه که ممکن است در حقیقت هدف و غایت کار آنها قرار داده‌شود و بحساب آید همان اموری است که بدین‌سان[ودرجلو] برشمردیم[1].

۷ـ اما مدینهٔ فاسقه آن بود که آراء وعقاید مردم آن عیناً همان آراء و عقاید مردم مدینهٔ فاضله بود[2] و مدینهٔ‌بود که مردم آن سعادت را بخوبی می‌شناسند و به‌ذات خداوند عزوجل که موجود اول بود و همین‌طور موجوداتی که در رتبت دوم واقع‌اند و عقل فعال و بالاخره به‌هر آنچه باید مردم مدینهٔ فاضله بدانند آگاهی داشته و بدان معتقدبوند ولکن افعال و کردار آنان بسان افعال و کردار مدینه‌های جاهلیه بود.

۸ـ مدینهٔ مبدله: عبارت از مدینهٔ بود که آراء و عقاید و افعال معمول گذشته آن عیناًهمان آراء وعقاید وافعال مدینهٔفاضله‌بوده است،جز

← که یاقصد آنها وصول برضروریات زندگی‌است یـا یسار وتوانگری و یا بهره‌بردن ازلذات و یا رسیدن به‌کرامت‌ها و جلب مدح وشهرت بین مردم و یا غلبه وقهر برملتهای دیگر و افراد خود ویا بدست‌آوردن حریّت وآزادی بی‌بند و‌بار است و درهمهٔ این احوال اینگونه ریاستها مورد خرید وفروش واقع میشود مانند متاع واموال، خاصه نوع ریاستی کـه درمدینهٔ جماعیه یا مدینة الاحـرار است که رئیس آنها باید درجهت حصول لذات وخوشیها... کار کنند.

(۱) یعنی درتحت عنوان هریك ذکر کردیم.

(۲) مردم‌مدینهٔ فاسقه معتقد به‌مبادی وجود میاشند وسعادت را هم‌بخوبی می‌شناسند وبدان اعتقاد دارند جزآنکه بافعال و اعمال متعلق بآن عمل نمی‌کنند وبدنبال هوی وهوس خود روند وباموری‌گرایش پیدا کنند‌که جزء اغـراض و هدفهای‌مردم‌مدینه‌های جاهلیه است‌مانند: منزلت، کرامت، غلبت وجزاینها،انواع اینگونه مدینه‌ها قهراً باندازه مدینه‌های جاهلیه است برحسب هدفهائی که‌دارند. (سیاسات ص ۱۰۳)

آنکه تبدل یافته آراء وعقایدی غیر از آنچه بوده‌است در آن واردشده است،افعال مردمش به غیرافعال گذشتهٔ آن متبدل‌شده وواژگون گردیده است .

۹ـ مدینهٔ ضـاله: آن بود که مردمش در زندگـی‌بازپسین همین سعادت را خواهند [سعادتی که مدینهٔ فاضله خواهد][1] ولکـن این امـر [این‌سعادت مطلوب]بنزدمردم آن دگر گون‌شده[2]دربارهٔخدا وموجودات ثوانی [عقول] وعقل فعال به‌آراء فاسدهٔ معتقد بوند، آرائی که پسندیدهٔ آنها نبود حتی هرگاه بعنوان تمثیلات و تخییلات‌هم گرفته‌شود[3].

(۱) عبارت متن این‌است کـه: «هی‌التی تظن بعد حیاتها هذه‌السعادة» درنسخهٔ ج یؤم.

یعنی ازهمان سعادت بطور گمان‌پیروی کند که مدینهٔ فاضلهٔ سعادت میداند. ممکن‌است‌منظوراز کلمهٔ «حیات»بعدازتشکل وپدیدآمدن باشد ویامراد درزندگی بعد ازمرگ‌باشد. در هرحال درسیاسات مدنیه‌گوید: مدینهٔ ضاله آن بود که برای مردم آن اموری‌گفته شود جز آن اموری که ما درمورد مدینهٔ فاضله برشمردیم و مبادی موجودات را طوری‌دیگر توصیف‌کنند وسعادتی کـه نصب‌العین آنها کنند غیر ازآن چیزی است‌که درواقع سعادت است و افعال وآرائی را نصب‌ـ العین آنها نمایندکه درواقع به‌هیچ کدام ازآنها نمیتوان به سعادت رسید.

(۲) سعادت مظنون‌آنها یا اعتقادات‌آنها نسبت باموری‌که لااقل از روی گمان سعادت واقعی را تضمین میکند.

(۳) عبارت متن سخت مضطـرب است. و المدینةالضالة... ولکن غیرت هذه، یعنی‌این سعادت مظنون آنها که‌سعادت واقعی‌است دگرگون شده‌است. و تعتقد فی‌الله عزوجل وفی‌الثوانی و فـی‌العقل‌الفعال آراء فـاسدة لایصلح علیها. که شایستهٔ‌آن نبود. ولاان‌اخذت علی انها تمثیلات‌وتخییلات‌لها،یعنی شایستهٔ آن مدینه نبودیاشایستهٔ‌آن موجودات نبود. مصحح کلمهٔ «حتی» افزوده‌است «لایصلح علیها» حتی‌ولاان اخذت...

رئیس اول این نوع مدینه از جمله کسانی بود که توهم کند که بدو وحی شده است بدون اینکه این امر واقعیت داشته باشد و در این امر متوسل به انواع خدعه‌ها و تزویرها و غرور می‌شود.

ملوك اینگونه مدینه‌ها مضاد ملوك مدینه‌های فاضله بوند و نوع ریاست آنها مضاد با ریاست بر مدینهٔ فاضله است و همین‌طور سایر مردمی که در اینگونه مدینه‌ها زندگی میکنند[1] و ملوك مدینه‌های فاضله یعنی همه آنان که در زمانهای مختلف یکی بعد از دیگری ریاست میکنند جملگی بمانند یك نفس و یك شخص بوند که گویا یك پادشاه بوده است که در تمام طول زمان با یك نوع سنت وروش بمانده است و همین‌طور است اگر در زمانی چنین اتفاق افتد که جماعتی از آن ملوك موجود بوند و ریاست کنند، حال در یك مدینه و یا در مدینه‌های بسیار که جملهٔ آنها بمانند یك فرد و بمانند یك پادشاه بوند و نفسهای آنها بسان یك نفس بود و همین طور است اهل هر رتبه و مرتبه از آنها که در زمانهای مختلف آمده و ریاست کرده باشند که همهٔ آنها بمانند یك فردی بوند که گویا در طول آن مدت باقی مانده باشند و همین‌طور است هر گاه در یك

(۱) فارابی در سیاسات مدنیه برای مدینه‌های فاضله ناهمواریها و ناجوری‌هائی هم برشمرده است. و گوید: در مدینهٔ فاضله نوائبی بود که آن نوائب که قبلاً دربارهٔ آنها بحث کردیم و نمودیم که در نسخهٔ متن آراء اهل مدینه نوائب آمده است ظاهراً عوامل ناهموار مدینهٔ فاضله‌اند این مردم که با روش مدینهٔ فاضله که در آن زندگی میکنند مناسب نمی‌باشند هریك سعادت را در چیزی میدانند بعضی ملتقطاند وافکار متشتت ازطرز تفکر مدینه‌های دیگر برمیگیرند، نصوص و سنت‌ها را برمیل خود تفسیر میکنند، متوسل به تأویلات منحرف کننده میشوند بعضی بد فهم‌اند و بدرستی مقصود واضع سنت‌ها را در نمی‌یابند و بالاخره اینگونه افراد مختلف اند... ص ۱۰۴.

زمان گروهی که در یک رتبه و درجه‌اند یافت شوند که در یک مدینه باشند و یا در مدینه‌های بسیار و مختلف که نفوس همهٔ آنـان بمانند یک نفس بود، حال رتبت و درجهٔ که هریك واجـد آنند، رتبت و درجهٔ ریـاست بود و یا خدمت[۱] و مردم مدینهٔ فاضله را اموری بود مشترك که همه باید بدانند و عمل کنند و امور دیگری بود علماً و عملاً که ویژه هررتبهٔ از رتبه‌های مدینه بود[۲] و هریك از مردم باین دوامر به‌سعادت می‌رسند[۳].

یعنی بامر مشترکی که هم آنِ او و هـم آنِ غیراو است [باهم] و هم بآن‌چیزی که ویژهٔ اهل هـرمرتبه‌ایست که وی از اهل آن بود[۴].

پس هرگاه هریك‌از افراد مدینهٔ فاضله وظایف دوگانهٔ مذکـور را انجام دهد افعال و کـارهای او هیئتی نفسانی خـاصی که نیکو و از ملکات فاضله بود در او پدید آورد و ایجاد کند[۵].

(۱) چون بناچارا اگرچند نفر با این اوصاف و شرایط باشند بعضی بعنوان رئیس خدمت می کنند و بعضی بعنوان دیگر و این مسأله در مبحث امامت مطرح شده است که اگر چند نفر باشند عملاً امامت بعهدهٔ یکی است و دیگران از و تبعیت میکنند گرچه واجد شرایط باشند.

(۲) عبارت متن این است: وآخرمن علم وعمل یخص کل رتبة. ما در ترجمه کلمهٔ «من» را به کسر ازحروف جاره خواندیم و هرگاه کلمه «من» به فتح یعنی «من» موصوله باشد معنی این میشود که اشیاء دیگری بود که کسی که بداند و عمل کند اختصاص برتبه ودرجهٔ ازآن مدینه یابد. البته احتمال قوی این‌است که «من» جاره یعنی به کسر میم باشد.

(۳) یعنی بواسطهٔ امور مشترکه و امور اختصاصی هر رتبه ودرجه.

(۴) درنسخهٔ خطی مجلس: هم بواسطهٔ عمل کردن‌بآن امری که ویژهٔ اهل مدینه‌ایست که وی اهل آن بود.

(۵) خواجه‌نصیرالدین‌طوسی گوید: درمیان مدن فاضله هم مدن‌غیرفاضله تولدکند از اسبابی که بعد از این یادکنیم و آنرانوابت خوانند وغرض ازاین ←

و هرچه بیشتر برانجام وظایف مذکور مداومت نماید این‌هیأت

→ مدن معرفت مدینهٔ فاضله است تا دیگران مدن را به جهد بدان مرتبه رسانند و اما مدینهٔ فاضله اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان براقتنای خیرات بود و ازالهٔ ازالهٔشرور. وهرآینه‌میان‌ایشان اشتراك‌بود در دوچیزیکی آراءو دیگرافعال. اما اتفاق ایشان درآراء چنان بود که معتقد ایشان درمبدء ومعاد خلق واحوالی که میان مبدء ومعادبودمطابق حق باشد و موافق‌یکدیگر و اتفاق‌ایشان در افعال چنان بودکه دراکتساب‌کمال همه بریك وجه باشند و افعالی‌که از ایشان صادر شود درقالب‌حکمت ریخته‌شود (عبارت متن را خلاصه‌کردیم) ومقوم به‌تهذیب عقلی ومقدر به‌قوانین عدالت وشرایط سیاست تا افعال همه یکی بود و البته چون قوت تمیز همه یکسان نبود ادراك همه نسبت به مبدء تا معاد یکسان نبود و نیز ادراك آنها نسبت باموریکسان نبود. دستهٔ فاضل و حکیم بوند. و دستهٔ اهل ایمان‌که در مرتبه فرودتر ازحکمائند، دستهٔ اهل تسلیم بوندکه فروتر از دسته دوم‌اند... و لکن غایت همهٔ آنها یك مطلوب بود. وبالاخره ازاین راه اهل مراتب بوجودآیند و هرکس برحسب قوت تمیز وعقل‌خود مخصوص‌برتبه شود. و ارکان مدینه فاضله پنج صنف باشند. ۱ــ جماعتی‌که بتدبیر مدینه موسوم‌باشند که اهل فضائل وحکمای‌کامل باشند و ایشان را فاضل خوانند. ۲ــ جماعتی‌که عوام را بمراتب‌کمال اضافی میرسانند ومـردم را دعوت به معتقدات دستهٔ اول می‌کنند (مبلغان) ایناندرا ذوالالسنه‌گویند. ۳ــ جماعتی‌که قوانین عدالت درمیان اهل مدینه نگاهدارندکه ایشان را مقدران خوانند. ۴ــ جماعتی‌که به حفظ‌حریم وحمایت بیضهٔ اهل مدینه موسوم باشند و ارباب مدن غیرفاضله را از ایشان منع میکنند و درمقاتله و... و ایشان را مجاهدان خوانند. ۵ــ جماعتی که ارزاق و اقوات این اصناف را ترتیب میسازند چه ازوجوه معاملات وصناعات... وایشان را مالیان خوانند.

ریاست عظمی را در این مدینه چهار حال بود. ۱ــ ملکی علی‌الاطلاق که درمیان‌آنها حاضر بود و علامت او استجماع چهار چیزبود حکمت، تعقل، جودت تخیل وقوت جهاد. ۲ــ آنکه ملکی ظاهرنبودکه دارای این‌چهارخصلت ←

نفسانی و ملکات فاضله قوی‌تر و برتر شود و همچنان به‌قوت وفضیلت ملکات او افزوده گردد وهم‌چنانکه مداومت برافعال بایسته و خوب نویسندگی انسان را در صنعت نویسندگی ماهر کرده درو ملکهٔ نفسانی ایجادمی کند که‌نویسندهٔ‌خوب‌وپسندیده‌می‌شودوهراندازه‌براینگونه‌افعال وکارهای‌نیکووشایسته آن[صنعت،]مداومت کند و بیشتردر آنهاپابرجا و ثابت‌قدم بود آن صناعتی که برای خاطر حصول آن این افعال انجام میشود قوی‌تر و برترگردد و همچنان به‌قوت وبرتری آن بوسیله تکرار افعال وکارهای ویژهٔ آن فزوده شود ولذت و التذاذی که ناشی و تابع حصول آن هیئت و ملکهٔ نفسانی است فزون‌تر شود و اغتباط ومحبت انسان بواسطهٔ آن ملکات و هیآت نفسانی برنفس خود زیادتر وفزونتر گردد[۱].

این‌حال و وضع همهٔ افعال وکارهائی است که بواسطهٔ آنها آدمی به‌سعادت‌می‌رسدکه هراندازه فعلی از اینگونه افعال فزون‌وتکرار شود وآدمی برآن مراقب و مواظب بود نفوسی که بواسطهٔ مداومت و مواظبت برآنها سعادتمند می‌شوند قوی‌تر و برترمی‌گردند وهمچنان بطرف‌کمال‌گرایند تابمرتبتی‌ازکمال‌رسندکه ازتعلق بماده بی‌نیازگردند و مبری ومجرد از مادت شوند و درنتیجه نه با تباه‌شدن‌مادت تباه‌گردند

← بود...

مدینه‌های جاهله و غیرفاضله. شش نوع بود: ضروری، مذالت، خست، کرامت، تغلبی، حریت، ملاحظه‌میشودکه نه‌نذاله و نه بداله است وبلکه مذالت آمده‌است. در هرحال‌عبارات درهم است. اخلاق ناصری ص ۲۰۵–۲۰۷.

(۱) به‌نفس خود غبطه خورد ومفتخر شود ولذت وخوشی حاصل کند.

و نه درهنگام وجود مادت محتاج بدان بوند[1] پس هرگاه مفارق ازماده گردید وبصورت غیرمتجسم درآمد آن گونه اعراضی که عارض‌اجسام شود ازو برطرف و برداشته‌می‌شود یعنی آنگونه اعراضی که اجسام را از جهت جسمیت عارض‌شود و دراین‌صورت نه معروض حرکت بود و نه‌سکون و نسزدکه باوگفته شودکه متحرك است یا ساکن و بلکه در این هنگام باید عناوینی که شایستهٔ موجودات غیرجسمانی است بر او اطلاق شود و هر گاه امری از امور جسمانی در نفس‌انسانی آید وجسم از جهت آنکه جسم است بدان موصوف گردد بالضرورة باید ازنفوس مفارق از مادت سلب‌گردد[2] و بایدحال و وضع او بدین‌سان دانسته‌شود والبته تصور آن دشوار و غیرعادی بود[3].

و همین‌طور است هرآنچه در هنگـام مقارنت با ماده و اجسام عـارض و ملحق بآن‌می‌شود، در هنگـام مفارقت از ماده ازو برداشته

(۱) حتی درزمان حیات کالبد هم محتاج بآن نبوند وبتوانند خلع بدن کنند ویا با وجود بدن ازمنبع عقل‌فعال علم و دانش‌گیرند نه ازحواس ظاهری. وبالاخر نفس معلول بدن نبود.

(۲) هر امری که‌بذهن‌آید و درنفس واقع شود و از امور ویـژه اجسام بوده باید ازنفوس مفارقه سلب‌گردد.

(۳) یعنی‌باید نفس مفارق را بدین‌اوصاف شناخت که همهٔ امورجسمانی ازآن مسلوب بود و البته تصور این امـر بسیار دشوار و امـری عادی نیست چون‌کمتر برای انسان‌ها اتفاق می‌افتدکه نفوس‌آنها بمرتبهٔ‌کمال برسدکه‌مفارق ازماده شوند. درسیاسات مدینه گوید: وتفهم این حال وتصورآن بسی دشوار و غیرعادی بود همانطورکه تصور جواهر غیرجسمانی دشوار بود و این درست‌تر است.

شود[1] و چون اینگونه نفوس مفارقه نفوسی هستند که در هیولای خود مختلف‌اند و پیش ازین بیان شد که هیآت‌وملکات نفسانی تابع‌مزاجات ابدانند، بعضی بیشتر و بعضی کمتر و هرنوع هیئتی نفسانی برحسب و موافق با موجبیت‌مزاج بدنی بود که دراواست. وبنابراین بالضرورت لازم است که هیئتی که در اوست بسبب تغایر و اختلافی که در ابدان است‌یعنی آن‌ابدانی که‌آن هیئت در او است، متغایر بود و چون تغایر ابدان بی‌نهایت بود و محدود به‌حدی نبود تغایر نفوس نیز بی‌نهایت بود ومحدود به‌حدی نبود[2].

(۱) پیروی وتبعیت‌بعضی زیادتر وبعضی کمتر است. درنسخهٔ «ك» بجای «بمقارنتها» «بمفارقتها» آمده است که ظاهراً درست‌تر است یعنی همین‌طور آن اموری که‌ملحق وعارض‌اوشوند و یا شده‌اند، بواسطهٔ مفارقت، ازبدن اوبرداشته شود.

(۲) منظور ازهیولایای‌مختلف تحولات متعددی است که دراجسام‌وابدان حاصل میشود و هرحالی و وقتی وضعی دارد بحکم وقوع ابدان درعالم خلع و لبس وکون وفساد و درنتیجه حالات وعوارض بی‌پایان کسب‌کرده است که در عالم مفارقات‌گرفتار آنها بود تا کلاً مبری ومجرد ازآنها شود، مسأله برزخ و بعث ونشور و عذاب وعقاب را فلاسفه درتعلق خاطر باین هیآت مکتسبه توجیه کرده‌اند.

فصل سی‌ام

گفتار در پیوستن بعضی از نفوس به‌بعضی دیگر

و هرگاه گروهی از انسانها درگذرند و کالبدهای اشخاص آن باطل و تباه گردد و نفوس آنان از قید تعلقات ماده و کالبد رهائی یافته، و سعادت یابند و به‌خوشبختی نائل شوند. پس از آنان مردمی دیگر جانشین آنها شده در مرتبت آنان قرار گیرند، قائم‌مقام آنان شده کارهای آنان را انجام دهند پس هرگاه این گروه نیز درگذرند و کالبدها را رها کنند اینان نیز درسعادت بهمان مرتبت گذشته‌گان قبل نائل آیند[و بهمان‌مقام انتقال یابند] وهریك به‌تشبیه نوعی و کمی و کیفی خود به‌پیوندند وچون دراین‌حال جسم نمی‌باشند اجتماع آنان تا هراندازه‌که باشد و بهرمقدارکه برسد موجب نشود که بعضی جای بعضی دیگر را بگیرند و مکان یکدیگر را تنگ کنند زیرا نفوس اصلا و ابدأ واقع در مکان نبوند پس برخورد و اتصال بعضی ازآنها با بعضی دیگر بدان‌نحو که تلاقی و برخورد اجسام‌است نبود وهراندازه تعداد نفوس مشابهۀ مفارقه فزون‌شوند و بعضی به‌بعضی

دیگر به‌پیوندند (که البته نوع این‌پیوند نـوع اتصال معقول به‌معقول بود) موجب خواهد شد که التذاذ هریك از آنها فزونترگردد [وشدیدتر شود] و هرموقع که نفس دیگری که بعد از آنها بود بدانها ملحق‌شود التذاذ این نفسی که الآن ملحق میشود بواسطهٔ برخورد با نفوس گذشته فزونتر شود و التذاذ نفوس پیشین نیز بواسطه برخورد نفوس لاحقین بآنها فزونترگردد زیرا دراین‌صورت هریك از آن نفوس هم ذات‌خود را تعقل‌می‌کندو هم‌بطورمکرر ذات‌امثال‌خود را، پس به کیفیات معقولهٔ او افزوده می‌گردد[1] وتزایدی که‌در اینجا واز این‌راه حاصل میشود و برای آنهـا تحقق می‌پذیرد بمانند تزاید قـوت صناعت کتابت بود که بواسطهٔ مداومت کاتب برافعال خاص وخوب کتابت بـرای او حاصل میشود. و تلاحق و اتصال بعضی از نفوس به‌بعضی دیگـر در افزودن به‌التذاذ هریك قائم‌مقام ترادف و تکرار افعال نویسندگان‌بود آن‌افعالی که به‌نویسندگی او فزونی قوت و فضیلت بخشد [و به‌قـوت و برتری صناعت او بیفزاید.]

و چون نفوس لاحقه بی‌پایان بوندلاجرم تزاید قوای هریك‌یك آنها و لذات او درآیندهٔ زمان بی‌نهایت بود و این‌حال هرگروهی‌بود که درگذرد[2].

(۱) که لذتها وخوشیهای او بود.

(۲) کلمه غابر از لغات اضدادات هم بمعنی گذشته وهم آینده است. و ما آنرا بمعنی آینده‌گرفتیم. درسیاسات مدینه است که: زیرا هریك از آن نفوس هم ذات خود را تعقل کند وهم مکرراً امثال ذات خود را و بواسطهٔ آنچه تعقل میکند ازجهت ملحق‌شدن غابرین بدانها به لذات او درمستقبل‌زمان فزوده گردد (ص۸۲). دراین جمله غابرین گذشته‌گان‌اند. در هرحال معنی روشن است.

فصل سی و یکم

گفتار در صناعات و سعادتها

وسعادتهای مردم مدینه‌ها بیکی ازسه نحو متفاضل بود: به‌نوع، به‌کمیت و به‌کیفیت[1]

و تفاضل سعادتها در اینجا بمانند تفاضل صناعتهابود.

پس تفاضل‌صنایع بنوع باین معنی است که صناعات بالنوع مختلف بود و هرنوعی غیر از نوع دیگر است. و یکی برتر از آن دیگر مانند صناعت بافندگی و بزازی و عطاری‌وکناسی، رقص، فقه و مانند حکمت و خطابه‌که بواسطهٔ این وجوه و جهات صنایع مختلفهٔ

(۱) درسیاسات‌مدینه است که: قبلاً بیان شدکه‌سعاداتی که برای مردم مدینه حاصل میشود بحسب کمیت و کیفیت و کمالاتی‌که ناشی ازافعال مدنیه‌است متفاضل بود و از راه وبواسطهٔ همین تفاضل درسعادات است‌که لذاتی‌که مردم آن حاصل میکنند متفاوت ومتفاضل بود و چون نفوس انسانی مفارق ازماده شد وبصورت غیرمتجسم درآمدآن اعراض‌که ویژه اجسام است‌ازآن برداشته شود. (ص ۸۱–۸۲)

بالنوع متفاضل بودند.

و تفاضل کمی اهل صنعتهائی که از یك‌نوع بود باین است که مثلا دونویسنده باشند که علم یکی از آنها بافعال و اجزاء صناعت کتابت بیش از آن‌دگر بود و آن دیگر بافعال و اجزاء کتابت کمتر واقف بود و علم‌واطلاع او کمتر بود مثل اینکه سازواری‌وتحقق‌این‌صناعت [کتابت] بواسطهٔ اجتماع چند امر بودوآن عبارت از علم‌به‌بعضی از واژه‌ها و فن خطابه و خوبی خط و مقداری از علم حساب میباشد و مثلا، بعضی نویسندگان از این امور نامبرده مثلاً تنها خط خوب و تااندازهٔ هم به علم حساب آشنائی دارند و بعضی دیگر تنها به زبان و مقداری از فن خطابه واقف بوده و خطی خوب دارند و بعضی دیگر بهرچهار امر مزبور آگاهی کامل دارند.

و تفاضل در کیفیت باین است که مثلا دونویسنده باشند که هر دو بافعال و اجزاء و شرایط کتابت باندازه هم واقف بوند ولکن یکی از آن دو در آنچه میداند قوی‌تر و واقف‌تر بود و درایت او در امور مربوط به کتابت زیادتر بود پس تفاضل در کیفیت عبارت از این امور بود و سعادتهای مردم مدینه نیز باین‌وجوه متفاضل‌بود.

و اما مردم سایر مدینه‌ها چون افعال و کردار آنها پست و ناپسند است‌درنتیجه اینگونه افعال‌ناپسند درآنان هیآت‌و ملکات نفسانی پست و ناپسندی پدید آورد همچنانکه هرگاه افعال نویسندگی از نوع افعال پست و زیبندهٔ نویسندگی نباشد درکاتب نوع پست و بدو ناقص ازفن نویسندگی را پدید می‌آورد.

و هراندازه باین‌گونه افعال پست افزوده شود به‌نقصان صنعت

او افزوده می‌گردد.

و همین‌طور است افعال و کردار پست و ناپسند سایر مدینه‌ها [غیر فاضله] که در نفوس مردم آن هیآت و ملکات پست و ناقص پدید می‌آورد و هراندازه که هریك از مردم آنها براین گونه افعال مداومت و مواظبت نمایند به‌نقصان هیآت نفسانی آن افزوده گردد و بدین ترتیب نفوس آنان مریض و بیمار گردد و از همین جهت است که چه بسا بود که به‌همین هیآت و ملکات پست نفسانی که از راه افعال و کردار ناپسند خودبدست آورند لذت برند و احساس خوشی وسعادت کنند همچنانکه صاحبان ابدان ناسالم و مریض مثل بسیاری از کسانی کـه مبتلا به‌تب بوند از جهت فسادی که در مزاج بدن آنان راه یافته است از آن نـوع خوردنیها و چیزها لذت برند و احساس خوشی کنند که در واقع لذت‌آور نبود وبرعکس از اموری رنج برند و بذائقه آنان ناخوشایند بود که درواقع لذت آورد و خوشایند بود و از طعمها و مزه‌های چیزهای شیرین لذت آور احساس لذت نکنند.

همین‌طورند بیمارهای نفسانی وکسانی که روح آنان بیمار بـود که از جهت فساد تخیلاتی که بواسطه افعال ارادی وعادات خود کسب کرده‌اند به‌همان هیآت وملکات پست مکتسبه وازهمان کردارهای ناپسند احساس خوشی ولذت کنند و ازکارها وامور زیبا و پسندیده یااحساس رنج وآزردگی کنند و یا اصولاً در مخیلهٔ آنها [کار خـوب و احساس ناشی از آن] خطور نکند [و بخیال آنان راه نیابد] و همانطور که دربین بیماران بدنی کسانی بـوند که اصولاً درد و مرض خـود را درنیابند و احساس نکنند و حتی پارهٔ از آنان علاوه براینکه به‌بیماری خود واقف

نشود گمان برد که تن‌درست وسالم بود و این‌گمان تاآنجا دراو قوت گیرد که اصولا به‌سخن طبیب هم‌گوش ندهد و حرف او را باور نکند همین‌طوراست پارهٔ از بیماران‌نفسانی که اصولاً از بیماری خودآگاهی ندارند و علاوه گمان‌برند که‌دارای‌فضیلت نفسانی و روحی سالم‌اند و مطلقاً نه‌آمادهٔ شنیدن‌گفتار مرشد و راهنما میباشند و نه معلم و نه‌مقوم[۱]

(۱) آنکه‌حدود مریضی وناتوانی او را معین کند.

فصل سی و دوم

گفتار در باب مردم این مدینه‌ها (جاهله)

و اما نفوس مردم مدینه‌های جاهلیه [جاهله] همچنان در[1] نقصان بمانند و راه کمال را نگذرانند و چون چیزی از رسوم حقیقی معقولات جز رسوم معقولات اول مطلقاً در نفوس آنان مرتسم نشده است بناچار در بقاء و

(۱) در نسخهٔ خطی مجلس: و اما اهل مدینه‌های غیر فاضله پس نفوس مردم مدینه‌های جاهلیه...

در سیاسات مدینه است که: هر گاه افعال مدینهٔ ناپسند بود و متوجه به سعادت نبود، هیآت پست نفسانی در آنان ایجاد کند، همانطور که هر گاه افعال کتابت پست و ناموافق بود، کتابت کاتب بد و نازیبا شود و همین طور است افعال هر نوع صناعتی که اگر مناسب و خوب نباشد در نفس صنعتگر هیآت نفسانی ناخوش آیندی ایجاد میکند که صناعت نازیبا و زشت می گردد و بدین ترتیب نفوس مردم اینگونه مدینه‌ها پست و بیمار می شود و از هیآت مکتسبه ناپسند خود لذت می برند، چنانکه مریضان ابدان، امور تلخ را شیرین و برعکس امور شیرین را تلخ احساس نمایند، همین طور ند بیماران نفسانی که از جهت فساد تخیلاتی که دارند بآن هیآت ناپسند لذت می برند، بعد گوید: نفوس اینگونه کسان در مرتبهٔ هیولانی بمانند و کمال نیابند و هنگامیکه مادهٔ تن آنان تباه گردید نفوس آنان نیز تباه می گردد (ص ۸۳).

دوام و قوام وجودی محتاج بماده بوند و چون آن مادتی که مقوم ذات و وجود آنها است باطل گردید بالضرورة آن قوائی که در شأن آنهااست که متقوم بمادهٔ باطل شده باشد نیز باطل گردد[1] و آن قوائی که در شأن آنها است که متقوم بمادهٔ باقی‌مانده باشد همچنان باقی بماند[2] و هرگاه این جسم نیز باطل گردیده و منحل به‌چیزی دیگر شود آن امر باقی‌مانده بعنوان صورت آن‌چیزی که مادهٔ باقیه بآن[3] منحل شده است قرار گرفته و باقی‌ماند.

و بدین‌ترتیب هرموقع که اتفاق افتد که این مادت نیز بمادهٔ‌دیگر منحل گردد آن قوای‌مانده بعنوان صورت منحل‌الیه باقی ماند وصورت آن شود تا آنجاکه دراین انحلالات منحل به عناصر اولیه و اسطقسات شود پس قوای‌باقی‌مانده‌اخیر صورت آن اسطقسات شود[4] سپس‌وضع و حال‌برحسب‌تکوین‌و تابع اتفاقی است که حاصل می‌شود یعنی تابع

(۱) درنسخهٔ‌مصحح: چون‌رسوم‌هیچیك‌ازمعقولات‌حقیقی‌درنفوس آنهامرتسم نشود.. و این قسمت را با توجه به متن خطی‌مجلس ترجمه‌کردیم.

(۲) هرمقدارازماده‌که تحلیل‌برود و باطل شود قوای متقوم بآنها نیز باطل گردد.

(۳) تا آنگاه‌که همهٔ جسم فرسوده وباطل شود... که بعداً بیاید.

(۴) خلاصه‌این‌است که چون بدن دائماً درتحلیل است‌مقداری ازقوای‌او تحلیل میرود ومقداری دیگر بعنوان صورت مادهٔ منحل‌الیه باقی می‌ماند تا آنجا که کالبد فرسوده شود ومنحل به‌عناصر اولیه شود که قوای مانده‌درآخر صورت اسطقسات شود پس ازمرگ نیز این‌کالبد مانده بترتیب فاسد شود وقوای‌آن که مرتبهٔ‌کمال نیافته است تباه شود وتنها چیزی که باقی میماند صورت عنصری است که مجرد نیست.

امر متکون اتفاقی است که از این اجزاء عنصری که سرانجام کالبدبآنها منحل شده است چه چیز موجود شود، پس هرگاه چنین اتفاق افتد که این اجزاء نوعی اختلاط وآمیزش یابند که انسان از آن متکـون شود مجدداً بازگردد و بصورت هیأتی در انسانی دیگر درآید[1] و اگر چنین اتفاق افتد که این اجزاء بنوعی‌اختلاط وآمیزش یابند که‌نوع دیگری‌از حیوان و یا اصولا موجودی غیر از حیوان ازو متکون شود مجدداً باز گردد وبصورت هیآتی درآن‌چیز درآید[2].

و اینان همان نفوس‌هالکه و نفوسی بوند که به‌تباهی و نیستی‌روند و بمانند نفوس بهائم و حیوانات درنده و افعیها بوند[3].

واما مردم مدینهٔ فاسقه دروضعی دیگرند زیرا آن هیآت وملکات نفسانی که از راه اعتقاد به‌آراء وعقاید فاضله کسب کرده‌اند نفوس آنان را از قید ماده و هیآت نفسانی پستی کـه از راه افعـال ناپسند و پست کسب کـرده‌اند رهائـی بخشد، پس اینگـونه هیآت مقترن به هیآت و ملکات نوع اول شود و دراین‌صورت هیآت نوع اول مکدر و آلوده گردد. و باآنها مضادت کند ودرنتیجه‌از مضادت این هیآت باآن‌ملکات آزار و رنجی بزرگ به‌نفس پیوندد و برعکس از مضادت آن هیآت با این ملکات رنج بزرگ دیگری برنفس عارض‌گردد[4] پس از ناحیه این

(۱) منظور ازهیأت‌همان هیئت‌مادی است که نطفه ومبدء قوهٔ ناطقه‌است.

(۲) نوعی ازتناسخ بود.

(۳) که باتلاشی کالبد متلاشی ونابود شوند.

(۴) تفنن‌درعبارت است والامضادت طرفینی است ومنظور این است که هم هیآت بدو ناپسند ناسازگار با هیآت پسندیده بود وهم برعکس...

دوامر [دومضادت] دو اذیت و رنج بزرگ برنفس وارد شود.

و درحقیقت از تبعات اینگونه هیآت‌مستفاد از آراء جاهلیت‌این است که رنج و آزاری بزرگ در جزء ناطقهٔ نفس حاصل شود نهایت آنکه نفس ناطقه از جهت اشتغالی که بواردات حواس‌خود دارد ازین رنج و آزار بزرگ غافل بود[۱] و هنگامیکه از اشتغالات بواردات حسی خود جدا و بر کنار شد آن‌گاه است که به‌تبعات و رنجهای ناشی از اینگونه هیآت واقف و آگاه گردد و او را از ماده واز شاغلات‌حواس واز همهٔ‌آنچه از خارج وارد بر آن شده است رهائی بخشد[۲]. همانطور که مادام که حواس انسان مغموم براو اموری از محسوسات وارد کند که مشتغل بدانها شود از آنچه او را مغمول می‌گرداند ناراحت نشده و رنج حاصل از آنرا احساس نمی‌کندتا آن‌گاه که ازحواس وشاغلات حسی منفرد و جدا شود که در این‌صورت رنج و آزار حاصلهٔ از آنها (اموری که او را مغموم‌گرداند) براو بازگردد و همین‌طور است حال بیمار که‌از بیماری‌خود رنج‌برد که‌هرگاه باموری‌دیگر اشتغال‌یابددراین صورت یا از رنج وی کاسته میگردد و یا اینکه اصولا احساس رنج نمی‌کند[۳].

واما هرگاه ازآن اموری که او را به‌خود مشغول‌کرده است و

(۱) نسخهٔ‌خطی مجلس مادام‌که واردات حسی بر او وارد میشود ومتصل ومشتغل بآنها بود از این رنج حاصله غافل است.

(۲) و دراین هنگام‌احساس رنج‌کند.

(۳) یعنی چون‌باموری دیگر مشغول شود یا از رنج‌مرضش کاسته میشود و یا اصولا رنج را احساس نمی‌کند چون سرگرم به امری دیگرشده است.

حواس وی بآنها اشتغال یافته است رهائی یابد و منفرد شود آن‌گاه است که‌بآن‌رنج آگاه‌می‌شود و با آن‌رنج‌وعذاب‌باو بازمی‌گردد واحساس می‌کند[۱].

همین‌طور است حال و وضع نفس ناطقه‌که مادام که بواردات حسی اشتغال دارد از رنج و آزاری که ناشی از هیآت و ملکات‌مکتسبه پست‌بود [مادام که این‌هیآت بدان‌مقترن‌بود] نا آگاه‌بود و آن‌گاه که‌بطور کامل از شاغلات حسی منفرد و بر کنار شد از آن رنج و عذاب آگاهی یابد و رنجهای ناشی از این هیآت بر وی ظاهر و آشکار شود پس در طول‌روزگار همچنان در رنج وعذاب بزرگ بماند و هرگاه کسی دیگر از مردم [آن مدینه] که در مرتبهٔ خود او بود باو ملحق شود در این صورت رنج و عذاب هریك دراثر مصاحبت آن‌دگر افزوده گردد و چون متلاحقین و اتصال‌یابندگان [از نوع او] بی‌پایان بوند ازدیاد و فزوده‌شدن رنج و عذاب‌آنان درآیندهٔ روزگار همچنان بی‌نهایت بود و این‌است آن‌شقاوت و بدبختی که مقابل ومضاد سعادت است.

و اما وضع و حال مردم مدینه‌های ضاله باین‌صورت است که آن‌کسی که آنان راگمراه‌کرده و بخاطر نیل باغراض و هدفهای‌جاهلیة آنان را از راه سعادت منحرف‌کرده است‌در حالی که‌خودنیزسعادت‌را بدرستی می‌شناسد این چنین کس بسان مردم مدینه فاسقه بود[۲]

(۱) اگر قائل‌باین امرشویم که درحال اشتغال رنج ازو زائل شود در این حال گوئیم بازمیگردد و اگر قائل شویم که درحال اشتغال احساس نمی-کند گوئیم درحال عدم اشتغال احساس میکند.

(۲) سرانجام‌کار امام‌گمراه‌کننده بمانند سرانجام‌کار مردم مدینه فاسقه است که شرح آن‌گذشت.

پس این چنین کس بدون مردم دیگر مدینه [و قطع نظر از آنان] شقی و بدبخت بود[۱] و اما وضع و حال خود مردم آن مدینه[۲] پس هلاك شوند و بدان سوی روند و منحل شوند که مردم مدینهٔ جاهلیه[۳] [و بالاخره سرانجام حال و وضع آنان بسان مردم مدینه جاهلیه بود[۴]].

و اما وضع و حال مردم مدینه‌های مبدله بدین منوال بود که نخست آن کسی که حقایق را بر آنها مبدل و مشتبه کرده آنان را از راه سعادت منحرف می کند اگر خود از نوع مردم مدینه‌های فاسقه بود به تنهائی و فی حد نفسه [نه دیگران] شقی و بدبخت بود[۵] و اما دیگران نیز هلاك شده و انحلال یابند[۶] بر مثال مردم مدینه جاهلیه [بدان سوی روند و سرانجام آنها آن باشد که مردم مدینهٔ جاهلیه].

و همین طور است حال و وضع کسی که خود از روی سهو و غلط از راه سعادت منحرف شود و اما حال و وضع مردمی از اهل مدینهٔ

(۱) در نسخهٔ خطی مجلس: از این جهت این شخص به تنهائی نه سایر اهل مدینه، شقی و بدبخت بود.

(۲) که بواسطه امام سوء گمراه شده‌اند.

(۳) قوای نفسانی آنها انحلال یابد تا به عناصر رسد و بدان سان بوند که درباره مردم مدینه‌های جاهلیه گفته شد.

(۴) رجوع شود به مدینهٔ جاهلیه.

(۵) قید اینکه از نوع مردم مدینه فاسقه بود، قید توضیحی است. زیرا قهراً چنین کسی از نوع مردم مدینه فاسقه است نه فاضله ونه..

(۶) قوای آنها انحلال یابد تا آن گاه که کاملاً متلاشی شوند و آن صورت اسطقسات و عناصر در آیند و جریانات بعدی که شرح داده شد. رجوع به مدینهٔ جاهلیه شود.

فاضله که مضطر و مقهور برافعال مردم مدینهٔ جاهلیه شوند بدین‌منوال است که چون کسی که مجبور و مقهور بانجام‌کاری بود ازکاری که‌انجام می‌دهد همواره در رنج وعذاب است بدین‌سبب مواظبت ومداومت‌وی برانجام‌کاری که مجبور بانجام‌آن شده است برای وی هیأت و ملکهٔ نفسانی که مضاد ملکات فاضله باشد ایجاد نخواهدکرد تاآنکه این‌حال نفس او را مکدر وآلوده گرداند و منزلت او را بسان منزلت مردم مدینه‌های فاسقه‌کند و بنابراین آن افعالی که در انجام‌آنها مقهور و مجبورشده‌است زیانی بآن‌نمیرساند و این‌وضع و حال هنگامی برای آن فرد فاضل[۱] پیش‌آیدکه آن‌کسی که براو تسلط یافته است یکی از افراد و مردم مدینه‌های مضادهٔ با مدینه فاضله بود و یااینکه خودمجبور شده باشد که در مسکنهای مضادین سکونت نماید[۲].

(۱) فردی که ذاتاً ازمردم مدینهٔ فاضله است وجباری‌بر اوحاکم ومسلط شده باشد و یا او مجبور به سکونت درمدینهٔ‌فاسقه‌شده باشد.

(۲) ظاهر امر این‌است که شخصی که مجبوربآن کار ناپسند شده است مجبور به سکونت درجمعیتهای مضادین شده باشد مثل اینکه باسارت برده شده باشد یا وضعی دیگر ایجاب کرده باشد که شخص ازمردم خوب درمدینه‌های مضاد مدینهٔ فاضله سکونت کرده باشد.

فصل سی‌وسوم

گفتار درچیزهای مشترك بین مردم مدینهٔ فاضله

و اما امور مشترکی که لازم است همهٔ مـردم مدینهٔ فاضله بدانند عبارت از اموری چند است بدین‌ترتیب.

۱- نخستین‌چیز شناخت سبب اول موجودات و جملهٔ اوصاف او بود.

۲- پس از آن شناخت موجوداتی بـود که مفارق از ماده‌اند و اوصاف اختصاصی هریك ازآنها و آن صفات و مراتبی که ویژه هریك بود تا منتهی شود به‌عقـل فعال که پایان سلسلهٔ مفارقات بـود و شناخت فعل و تأثیر هریك ازآنها[۱].

۳- پس از‌مفارقات،شناخت جواهر آسمانی وصفات ویژه‌هریك ازآنها بود.

۴- پس از آن،شناخت چگونگی تکون و فساد اجسام طبیعی‌بود که واقع درتحت سماویات است و شناخت‌این معنی‌است که آنچه در

(۱) درنسخهٔخطی‌مجلس: سپس شناخت موجودات ثوانی...

اجسام جریان یابد [و جریان نظام آفرینش] برضـوابط و سنتی محکم و متقن و عنایت و عدل و حکمت بـود و شناخت این امـر که در نظام وجود به هیچ وجهـی از وجوه نه اهمالـی رفته است و نه نقصی و نه جور و ستمی.

۵ـ پس از آن شناخت وجـود و آفـــرینش انسان و شناخت چگونگی حدوث قوای نفسانی او و نحوه فیض وضوئی که از ناحیهٔ عقل فعال بـر آن افاضه شود تا آن‌گاه که معقـولات اول واراده واختیار حاصل شود[1].

۶ـ پس از آن شناخت رئیس اول وچگونگی وحی او بود.

۷ـ پس از آن شناخت رؤسائی بود که هرگاه در وقتی از اوقات رئیس اول نبود جانشین او شوند.

۸ـ پس از آن شناخت مدینه فاضله و مردم آن و شناخت‌سعادتی که نفوس آنان باید متوجه بآن شده بسوی‌آن‌سوق‌داده شوند وشناخت مدینه‌های مضاد مدینهٔ فاضله و شناخت منزلتی که بازگشت نفوس آنان پس از مرگ بآن بود. و اینکه بازگشت بعضی به‌شقاوت ابدی‌وبعضی به‌عالم عدم‌و نیستی‌بود.

۹ـ پس از آن شناخت امتهای فاضله وامتهائی که مضادفاضله‌اند.

و این امور بیکی از دو وجه شناخته شود یا بـواسطهٔ ارتسام در

۱ ــ ازهنگامیکه ازناحیهٔ عقل فعال فیض رسد تا آن‌گـاه‌که معقولات اول برای اوحاصل گـردد و همچنین اراده و اختیار. چون ازهیأت مـادی شروع میشود تاکمـال یابد و بمرتبهٔ رسد کـه‌معقولات اول و اراده و اختیار برای او حاصل شود.

نفوس آنان بآن‌نحو که موجود است و یا بواسطهٔ ارتسامی که حاصل از مناسبت و تمثیل بود باین‌معنی که در نفوس آنان مثالات و محاکیاتی که مبین آنها است مرتسم‌شود.

پس حکمـاء مدینهٔ فاضله کسانی‌اندکـه این امـور را هم از راه برهان و هم بقوت بصیرت خود اندریابند و فهم کنند و کسانـی که در رتبت بعد ازآنها بوند این امور را آنطور که هست نیز بشناسند ولکن باتکاء دانش و بصیرت حکماء یعنی به‌پیروی از آنها و از راه تصـدیق گفتار واعتماد ووثوق‌بآنها ولکن‌مابقی مردم‌بواسطهٔ نمودارها و مثالات و محـاکیاتی که مصور و مبین این امـور بودمی‌شناسند زیرا آنان را[1] آن‌گونه قدرت ذهنی و هیآت و ملکات نفسانی نبود تا آنکه بالطبع و یا بالعادة موجب شود که این امـور را بدان‌سان که هست اندر یابند[2]. و البته این هردو معرفت بود[3] بجز آنکه آن معرفتی که ویژهٔ حکیم بود بناچـار و قهراً افضل از آن دگـر بود و کسانی که بـواسطه مثالات و محاکیاتیکه نمودار و محاکی آنها بود این امور را می‌شناسند [برگونه گونه بود] بعضی بواسطه محاکیات و مثالاتی که نـزدیك بآنها است و بعضی به‌مثالاتی که کمی دورتر بود و بعضی به‌مثالاتـی خیلی دورتر از

(۱) چنانکه در آینه ویا دراجسام صقیله. مثالات اشیاء نمودارمیشود..

(۲) متن بدین‌صورت‌است‌ولانهم‌لاهیئةفی‌اذهانهم‌لتفهمهم‌علی‌ماهی‌موجودة اما بالطبع اوبالعادة» که کلمات‌بالطبع‌و بالعادة رامتعلق‌به‌تفهم گرفتیم نه به‌موجودة ونه لاهیئة‌که احتمالا آنهم توجیهی دارد. منظور از بـالطبع یعنی‌آن طـور که حکماء اندر یابند وبالعادة. آنان‌که در رتبت بعدنـد و اگرمتعلق به مـوجودة و یا لاهیئة باشد معنی متفاوت میشود. درنسخهٔ خطی‌مجلس. لامنة

(۳) هم ازطریق برهان وهم به محاکات در هر دوصورت معرفت است.

عین آنها بود وبعضی دیگر به‌مثالاتی که بی‌نهایت دورتر بود.

و این امور و حقایق برای هرامتی و مردم هرمدینهٔ بواسطه محاکیات و مثالاتی که معمول و اعرف بنزدآنان بود بطور الاعرف فالاعرف مصور و ممثل می‌شود وچه‌بساباشدکه پارهٔ از آنها و یا بیشتر آنها [از لحاظ نوع شناخت] بنزد امتهای گوناگون مختلف بود و در نتیجه این امور و حقایق برای هرامت و ملتی به‌چیزهائی مصور و ممثل شود غیر از چیزهائی که برای ملت و امت دیگر بواسطهٔ آنها مصور و ممثل شود[1].

و از همین‌جهت ممکن است که ملتهای فاضله و مدینه‌های فاضله مختلف بوند وملتهای آنهانیزمختلف باشند ولکن‌همهٔ آنها بیك سعادت و یك‌هدف ومقصد مؤمن بوند[2].

وهرگاه این امور و حقایق مشترکه و همگانی بواسطهٔ برهان معلوم و شناخته شود و مبرهن‌گردد دراین‌صورت مطلقا محل وموضعی برای خلاف و گفتار عنادآمیز نبود نه بطریق مغالطه و نه بنزدکسی که دراثر سوء فهم از درك آن ناتوان بود.

و دراین‌هنگام معاند ومخالف، آن امر مسلم و مبرهن واقعی را باطل نمی‌کند وبلکه آن اموری که خود فهمیده واندر می‌یابد باطل

(۱) پس این حقایق برای هرامتی ممثل شود باموری جز آن اموری که بواسطهٔ آنها برای امتی دیگر مصورگردد.

(۲) درسیاسات مدینه است که‌ازاین جهت ممکن است که امتهای فاضله و مدینه‌های فاضله از لحاظ طرز فکر ملت مختلف بوداگرچه همگی به یك سعادت بعینه‌مؤمن بوند.

میگرداند[۱].

و اما اگر این امور بواسطه مثالات و محاکیاتی که نمودار و ممثل آنها است معلوم و شناخته شود البته در آن محاکیات و ممثلات احیاناً موضع و محلی برای عناد هست که در بعضی از آنها مواضع عناد کمتر بود و در بعضی دیگر زیادتر، در بعضی ظاهرتر ودربعضی دیگر خفی‌تر بود و البته مانعی نیست که بین کسانیکه این حقایق و امور راا ز راه مثالات محاکیه می‌شناسند کسانی باشند که برمواضعی ازعناد در آن مثالات واقف‌شوند و درآنهاتوقف کنند اینها نیز برچند دسته‌اند:

یکدسته آنهائی هستند که میخواهند هدایت شوند. پس آنچه از آن مثالات محاکیه بنزد ایشان باطل شناخته شود بەمثالات محاکیهٔ دیگری که نزدیك‌تر به‌حق بود و درآنها این عناد و انکار نبود نقل‌داده

(۱) نه اینکه فی‌نفسه محل وموضعی برای عناد بود وبلکه این عناد در اثر ناتوانی او وتوجه اوبامورباطله است. عبارت متن سخت مضطرب است و این است. فحینئذیکون للمعاند لاحقیقةالامرفی‌نفسه ولکن ما فهمه هومن‌الباطل فی‌الامر. درنسخهٔ چاپ قدیم ولکن یهمه هومن‌الباطل فی‌الامر. درنسخه دال. حقیقةاست،نه‌لاحقیقة.

اگر کلمهٔ حقیقة باشد معنی این‌طور میشود دراین هنگام برمعاند است که حقیقت امر را بیان‌کند ولکن‌آنچه را که اوفهمیده است از امور باطله بود. ویا بنا برنسخهٔ قدیم آنچه را که اوتوجه میکند وبرای اومهم است یك اموری بود باطل. ظاهراً این معنی درست‌تراست. درنسخهٔ خطی مجلس فحینئذالمعاند لایبطل‌الامرنفسه ولکن ما فهمه هومن‌الباطل‌فی‌الامر: در این صورت معاند آن امر را نتواند باطل‌کند و بلکه آنچه خود درك کرده است باطل است این معنی صحیح‌تر است وما با توجه به همهٔ عبارات ونسخه بدلها ونسخه‌های‌متعدد معنی کردیم.

میشوند[1] پس هرگاه از این راه و بدین محاکیات دیگر قانع شدند که رهامیشوند [مطلوب حاصل است] و اگر این مثالات محاکیهٔ دیگر نیز بنزد آنها باطل بود بمرتبهٔ دیگری برده می‌شوند [از راه مثالات‌دیگر برای آنان بیان خواهد شد] باز هم اگر قانع شدند که رها میشوند [مطلوب حاصل است] وگرنه [تا هراندازه که لازم‌باشد با مثله ومثالات گوناگون انتقال داده میشوند] هرمثالی در هرمرتبهٔ که بنزدآنها باطل شناخته شد بمرتبهٔ بالاتر ومثالی دیگر برده میشوند وهرگاه همهٔ مثالات بنزد آنان باطل شناخته شود اگر درچنین کسی قدرتی بود بر وقوف و شناخت‌حق، خود حق را خواهند شناخت و باید درمرتبهٔ مقلدین‌حکماء قرار داده شود و اگر باین امر هم راضی وقانع نشد[2] و خود اظهار شوق وعلاقه به‌حکمت نمود اگر دراو این قدرت‌باشد، دراین صورت خود حکمت‌میاموزد[3] [بدنبال‌حکمت آموزی می‌رود].

و برای دسته دیگر نوعی از اغراض جاهلیت بود از نوع کرامت، توانگری. یا لذت در جمع مال وغیرآن و قوانین وسنتهای مدینهٔ فاضله را مانع از رسیدن بآنها میداند.

(۱) برهان دیگر که البته همان مثالات ومحاکیات باشد برای آنها آورده میشود و از راه مثالات دیگر بدانها تفهیم میگردد.

(۲) که در زمرهٔ‌مقلدین حکماباشد وحق‌را بیابد به‌پیروی ازحکما وبلکه خواهد که خودش‌استنباط کند وحکیم‌باشد.

(۳) یعنی‌مجازخواهد بودکه بدنبال حکمت‌آموزی رود. درنسخهٔ ج و کان‌فی‌متنه‌ذلك آمده‌است که‌ظاهرأمتنبه‌درست‌تراست... البته‌درصورتیکه‌صرف‌عناد نباشد وبلکه متحری حقیقت باشد وبدنبال حقیقت برود و اگرنه با معاند محض کاری نیست.

بدین‌جهت همهٔ آراء اهل‌مدینهٔ فاضله را بر گرفته وقصدمیکند که همهٔ‌آنها را باطل‌گرداند[1] اعم ازآرائی که مثالات حق بوند و یاآنچه بدو القاء شود خود حق بود[2] و باطل کردن وی مثالات آنهارا بدووجه بود: یکی‌از راه نقوض و مواضع عناد درآنها و دیگر ازراه مغالطه و حیله‌گری، واما باطل کردن خود حق را [نه مثالات آنرا] تنها از راه مغالطه و تزویر بود و همهٔ این‌کارها بدان‌جهت کند که هیچ‌چیزی مانع رسیدن باغراض جاهلانه و اعمال زشت او نبود و قهراً اینگونه کسان نباید در زمرهٔ مردم مدینهٔ فاضله محسوب گردند، دستهٔ دیگر بوند که همه مثالات حق‌یکی‌ازجهت‌مواضع‌عنادی که‌احیاناًدرآنهااست بنزدآنان باطل بود ودیگر از این‌جهت که با وجود مواضع عناد [درمثالات‌حق] خود مردمانی بد فهم و کج‌اندیشه بوند که از راه مثالات برمواضع حق مغالطه کنند از راه مغالطه در مثالات درخود حق هم مغالطه‌کنند] و درنتیجه‌آن اموری هم‌که مطلقاً و اصلا محل و موضع‌عنادی درآنها نیست [خود حق] بنزد آنها باطل نماید و هرگاه به‌طبقه [مرتبهٔ] حق نقل داده شوند باشدکه آنرا بشناخته اندر یابند[3] دراین صورت نیز بدی درك و فهم آنان، آنها را گمراه‌گرداند تا آنجاکه حق را غیر از آنچه هست تخیل کنند.

(۱) یعمد الی آراءالمدینةالفاضلة کلها : عمدالیه. وبر آن خشم گرفت‌تکیه کرد. حمله‌کرد.

(۲) نه‌مثالات.

(۳) به‌منظورتفهیم حق وبرهان برحقایق به‌مثالات دیگرنقل داده شوند و ازطریق دیگر برای‌آنها بیان شود.

پس گمان می کنند که آنچه را تصور کرده‌اند و در قوهٔ متخیلهٔ آنها مرتسم شده است همان چیزی است که پیروان حق مدعی حق‌بودن آن میباشند[1] پس چون این متصورات بنزد آنان باطل بودگمان می کنند که آنچه را باطل کرده‌اند همان حق مدعی به است نه آنچه مفهوم آنها است[2] و بدین‌جهت وهم و گمانی برای آنان حاصل‌شودکه اصولا حق و حقیقتی وجود ندارد[3] و آن کسی که گمان می‌رود که به‌حق و حقیقت راهنمائی شده است فریب خورده است و کسانی که بعنوان مرشد و راهنمای به‌حق شناخته شده‌اند و بدانها عنوان راهنما ومرشد داده‌شده‌است خدعه کننده و اشراری بوند که میخواهند از راه گفتن اینگونه سخنان ریاست و یاچیزی دیگر بدست آورند و این وضع و حال[4] گروهی از اینان را به‌شك و تحیر و سرگردانی کشاند و آنها را سرگردان کند و برای دستهٔ دیگری از آنان این امور ظاهر میگردد و لکن بمانند نموده شدن امری از فاصله دور و یا مانند آنچه آدمی در

(۱) یعنی تا آن اندازه فهم آنهافاسد ونارسا است که یك چیزهائی را نخست درخیال خودمجسم میکنند وگمان‌میکنند که آنچه رادیگران‌حقیقت‌مبدانند این است وآنگاه درصدد بطلان آن برمیایند.

(۲) گمان‌میکنند که حق را باطل کرده‌اند درحالی که آنچه مفهوم آنها شده است باطل کرده‌اند نه حق را زیرا دراثر نارسائی فهم خود اصولا حق را درك نکرده‌اند تا باطل کنند.

(۳) چون‌تصورمیکنندهمهٔ آنچه‌باطل کرده‌اند حق‌است‌درحالی که‌متخیلات خودرا باطل کرده‌اند، عقیدهٔشکاکان را شرح میدهد.

(۴) یعنی‌اینکه‌گمان‌میکنند که آنچه را که باطل کرده‌اند همان حق مدعی‌به بود.

خواب تخیل میکند که حق موجوداست و حقیقی دراین عـالم هست و لکن از ادراك او بواسطهٔ علل و اسبابی که معتقد است که باو مساعدت نکرده[امکان فهم و درك آنرانمی‌دهد] ناتوان بوده دور و مباین افتاده است و آنچه بادراك وی در می آید حقیقت نبود لاجرم در صـدد باطل کردن مدرکات خود برمیاید و در این هنگـام آن را حق نمی‌داند[۱] و در عین‌حال معتقد است و یا گمان می کند که آنچه اکنون ادراك کـرده است حق است[۲].

(۱) یعنی چنانچه بطور خواب وخیال برای اوظاهرمیشود.

(۲) یعنی درعین حال فکر میکنداینکه ادراك میکند که حق و حقیقتی نیست حق است. درسیاسات مدینه این اصناف را درنوابت مدینهٔ فاضله آورده است وگوید: اینان برچند دسته‌اند. ۱ـ دستهٔ که دراواغراض و اهوائی از هدفهای مردم مدینه جاهلیه است و افکار و سنتهای مدینه فـاضله مانع از وصول بدانها است پس تکیه بر الفاظ واضح سنت میکند وگفتارها و وضعیت‌های او را مورد بـررسی قـرار میدهد و طبق خواست خود تـأویل میکند اینان را تحریف کننده نامند. (۳) دستهٔ دیگـر قصد تحریف ندارند ولکن ازجهت بـدی فهم و نارسائی آن از درك وقصد ومنظور واضع سنت، امور شریعت مدینهٔ فاضله را دیگرگون می‌فهمند ودرنتیجه ازهدف وقصد واقعی واضع قوانین وسنت‌هامنحرف میشوند وگمراه میشوند درحالی که ازگمراهی خود خبرندارنداین دسته را مارقه نامند. ۳ـ دستهٔ دیگر آنان هستند کـه آنچه گفته شد درك میکنند یعنی حقایق را تحلیل وتصور میکنند لکن قانع نمی‌شوند ولاجرم درفکر خود، آنها را باطل میکنند و البته این کار را برای خاطرعناد با مدینهٔ فاضله‌نمی کنند وبلکه طالب‌حق‌اند، کسی که بدین حال بود باید او را متوجه بامور وحقایق دیگری که از راه اینگونه گفتارهاقابل بطلان‌نباشد کرد اگرقانع‌شد که‌مطلوب‌حاصل‌است‌واگرقانع‌نشدوبمواضعی که‌قابل عناد و انکاراست وقوف یافت و توقف کرد به طبقهٔ‌دیگرباید‌برده‌شودوحقایق‌دیگر باید دربرابراوقرارگیردوهمین‌طورتاقانع‌شود اگراصولاقانع‌نشدواز راه‌تمثیلات ←

←– هم‌قانع نشد بناچار باید خود حقایق را برای او روشن کرد نه تمثیلات و...

(۴) دستهٔ دیگر بوندکه هرچه تخیل میکنند باطل میدانند و هر اندازه بالاتر برده شوند بمنظور غلبه یافتن همه را انکار میکنند اینهادیگر به هیچ‌امری تسلیم نمی‌شوند وغرض آنها رسیدن باغراض جاهلیت است.

(۵) دسته دیگرسعادت راتخیل کنند و ازجهت نقصان تخیلات وادراکات خود همه را باطل میکنند. (رجوع شود به‌سیاسات مدینه ص ۱۰۵،۱۰۶)

فصل سی‌وچهارم

گفتار در آراء اهل مدینه‌های جاهله وضاله

مدینه‌های جاهله وضاله هنگامی بوجود می‌آیند که اساس وجودی ملت برپارهٔ از آراء فاسدهٔ قدیمی مبتنی و استوار بود[1].

از جملهٔ آن آراء نادرست این است که گروهی گفته‌اند که ما همهٔ موجوداتی که دیده و مشاهده میکنیم متضادند و هریك خواستار و در صدد ابطال آن دیگر بود ودیده و مشاهده می‌کنیم که هنگامی که هریك از آنها تحصل یافت همراه وجود او چیز دیگری باو اعطاء میشود که بواسطهٔ آن وجود خود را از تباهی و بطلان نگهمیدارد[2] و نیز چیز دیگری باواعطاء میشود که بواسطهٔ آن فعل موجود ضد خود را ازخود دفع و دور میکند و بواسطهٔ آن ذات خود را از ضد خود بر کنار و

(۱) منظور این‌است که آراء فاسدهٔ قدما را، اساس کار خود قرار بدهند. اشاره باقوال متفلسفان درمورد حیات و زندگی است.

(۲) که‌علت‌مبقیه وجود اشیاء است. نسخهٔ خطی مجلس یك‌قسمت‌زیادتر دارد که چون بنظر زائد میرسد نقل نشد.

دور میدارد[۱] و چیز دیگری باو اعطاء میشود که بواسطهٔ آن‌هم ضد خود را تباه و باطل می‌گرداند و هم جسمی دیگر شبیه بآن [شبیه در نوع آن] میسازد[۲] و چیز دیگری باو اعطاء میشود که بواسطهٔ آن قادر بود که سایر چیزها را که در برتر کردن و دوام وجودش سودمندند در استخدام خود درآورد، و در بسیاری از این موجودات چیزی نهاده و آفریده شده است که بواسطهٔ آن همهٔ اموریکه ناموافق وممتنع وبزیان وجود او بوند مقهور میگرداند و بالاخره وجود هرضدی نسبت بهر-ضدی ونسبت بهرچیزی که غیر او است بدینسان آفریده شده است.

تا آنجا که دربارهٔ هریك از آنها برای ما چنین تخیل افتد که او تنها موجودی است که برترین‌وجودها برای او خواسته شده ومجاز دانسته شده است [نه غیر او] وبدین‌جهت است که برای او همهٔ‌اموری که بواسطهٔ‌آنها عوامل زیان‌آور و غیرنافع به‌خود را مطرود و باطل می‌گرداند آفریده شده است ونیز برای او اموری قرار داده شده است [قوائی در ذات او نهاده شده است] که بواسطهٔ‌آنها همهٔ اموریکه در وجود برتر او سودمند بود در استخدام خود درآورد[۳]

(۱) یعنی مانع رسیدن مضرت ازناحیه ضدش بود.

(۲) وبالاخره‌هرموجوی دارای قوای متعددی است که‌بواسطهٔ آنهاحیات وبقاء خود را تأمین کرده ازمضرات خود را حفظ میکند وهم بقاء نوع خود را تضمین وتأمین میکند.

(۳) براین اساس‌خیال‌می‌شود که تنها اوباید حائز تمام خیرات وکمالات وجودی باشد و از این جهت است که در حیوانات نیروی مضاده وحمله‌وری برای نابودکردن حیوانات دیگرنهاده شده است براین سنخ از تفکر که تنها←

زیرا بسیاری از حیوانات را دیده ومشاهده میکند که بربسیاری از حیوانــات دیگر [بر بقیه حیوانات] حملـه‌ور میشوند و از ایـن راه خواستار تباهی و ازبین‌بردن آنها بوند بـدون اینکه از این وضع سود ونفع آشکاری بر گیرندبدان‌سان که‌گو یاطبع آنهاچنین آفریده شده است که در جهان وجود موجودی دیگر بجز او نباید باشد و یا اینکه‌وجود هرموجودی دیگر بجز او برای او زیان‌آور بود براین اساس [براین نوع تفکر] که صرف وجود غیر او برای او زیـان‌آور بود، و اگــرچه هیچ اثری [که مضر بحال او باشد یا نباشد] ازو حاصل وصادر نگردد و آخـرالامر اگر هریك از آنهـا خواستار این امر [بطلان و نابــودی دیگران] نبود حداقل این است که هریك خواستار این امر است که آن دیگر را درجهت منافع‌خودبردهٔ خود کند وقهراً هرنوعی از موجودات نسبت به‌هـرنوعی دیگر بدین‌وضع و حــال آفریده شده است، سپس همهٔ این موجودات با این خصوصیات رها و آزاد شده‌اند که بریکدیگر حمله‌ور شده تغالب و تهاجم نمایند. پس آن موجودیکه نسبت‌بدیگران قاهرتر و غالب‌تر بود از لحاظ خلقت و وجود کاملتر و تمامتر بـود و همواره موجود غالب یا بعضی از آن موجودات دیگر را باطل کـرده از بین می‌برد [زیرا در طبع او این امر نهاده شده است که وجـود او موجب نقص و بطلان‌وبرزیان وجود او میباشد] و یااینکه بعضی‌را در

← وجود او زیان آور است یعنی‌همینکه موجود است‌وجودش‌مضر بحال او‌است اگرچه هیچ‌نوع‌خاصیت وجودی دیگر ازو صادر نشود.

استخدام و بردهٔ خود قرار می‌دهد[۱] (زیرا معتقد بود که عالم وجود بخاطر وی آفریده شده است).

و نیز اشیاء دیگر یرا دیده، مشاهده می کند که جریان آنها بر نظامی نبود[۲]. و مراتب موجودات نامحفوظ است[۳] و اموری‌رامشاهده می کنند که بهریك از موجودات بدون آنکه از طرف وجود آنها (نه وجود آن امور) اهلیت و شایسته‌گی باشد می‌پیوندند[۴]

وگویند: آنچه ما در موجودات و از موجودات مشاهده کرده در مـی‌یابیم این امور و نظائر اینها بـود. پس از این [پس از مشاهدهٔ اینگونه امور] گروهی گویند: این وقایع و حالات درطبیعت و فطرت موجودات بود. و بنابراین آنچه راکه اجسام طبیعی به‌طبیعت خود انجام می‌دهند باید حیوانات مختاره باختیار وارادهٔ خود عمل کرده و انجام دهند[۵]. وحیوانات اندیشمند به‌اراده و اندیشهٔ خود[۶] و از همین

(۱) کلمهٔ بعضی‌برای این است که هیچ موجودی قادرنیست که همهٔ موجودات را نابودکند و یا درخدمت خود درآورد.

(۲) می‌بیند که‌بسیاری از امور ومقامات.... برنظامی نیست.

(۳) برنظام معینی قرار ندارند و هیچ موجودی درهیچ مرتبهٔ ازمراتب ثابت نیست.

(۴) یعنی‌عدم اهلیت ملحق به. نه عدم اهلیت ملحق مثلا کسی حائزمقامی میشود بدون اینکه وجوداً اهلیت آن‌مقام را داشته باشد نه‌آنکه آن مقام‌نادرست باشد. ومثلاً بکسی ثروتی رسدبدون اینکه‌اهلیت داشته باشدنه آنکه آن ثروت اهلیت ندارد.

(۵) یعنی‌باید اعمال وحرکات حیوانات مختاره‌بروفق ومطابق باحرکات و افعال طبیعی اجسام بود.

(۶)همان‌ترتیب وبهمان نسق‌که اجسام طبیعی جریان دارند.

جهت معتقدند که افرادمدینه همواره باید خواستار غلبه‌یافتن بریکدیگر و مطارد هم بوند. نه مراتبی در آن‌بود[۱] و نه نظامی و نه‌تناسب واهلیتی که بـواسطهٔ آن یکی دون آن دگر مخصوص به کـرامت و یا چیزی دیگر شود. و معتقدند که هرفردی از افراد انسانی با تمام امکـانیات و خیراتی که برای او هست [وسائلی که دارد] چنین میخـواهد که برغیر خودش در جهت بدست‌آوردن همهٔ خیراتـی که آن او است [آن غیر است] غلبه کند و او را مقهور خود گـرداند. و اینکه آن انسانی که در مقابله کردن با منازعین خود قاهر و غالب‌تر بود سعادتمندتر بود سپس از اینگونهٔ امور آرائی بسیار که از نوع آراء و عقاید جاهلیت است‌در مدینه‌ها پدید می آید:

گروهی معتقدند که نه دوستی بین مردم وجود داردونه‌ارتباطی، نه بالطبع و نه‌بالاراده[۲] و اینکه هرانسانی باید از وجـود انسان دیگـر بکاهد[۳] و هرفردی باید ازهرفرد دیگر منافر بـود [و با او دشمنی کند] وهیچ دوفردی با یکدیگر مرتبط نبوند مگر درهنگام‌احتیاج وضرورت و هیچگاه مأنوس نشوند و الفت نیابند مگر درهنگام حاجت ودرهمین

(۱) درمدینه.

(۲) اینها اصول‌عقایدمدینه‌های‌جاهلیه‌است که‌بر این اصول افکاردیگر ناشی میشود ازنوع افکار وآراء مدینه‌های جاهلیه ـ خیر در اینجا بعضی امکانیات و وسائل واموال است.

درنسخهٔ ب تجانب است درمتن و نسخه‌های دیگـر تحاب که درست‌تر است آمده است.

(۳) ان ینقص ظاهراً ینقض درست‌تر است یعنی هرانسانی‌باید وجود انسان دیگر را نابود کند. نقض کند.

مورد هم[۱] در آن امر مشترکی که هردو بر آن اجتماع کرده ووجه‌جامع آنها است باید براین اساس بود که سرانجام یکی قاهر و آن دیگر مقهور و مغلوب شود و هرگاه از جهت حوادثی که از خارج وارد بر آنها میشودمجبور باتحاد وائتلاف شوند باید تاآن‌هنگام این‌ائتلاف برقرار بود که حاجت‌آنها بر آورده شده رفع ضرورت شود. و مادامیکه آن عامل یا عوامل خارجی آنها را مجبور باین‌روابط واتحاد کرده است و هنگامیکه اضطرار آنها برطرف شود مجدداً باید بنای منافرت و جدائی را بگذارند و این همان آراء وعقاید سبعیت است که در آراء بنی‌نوع انسانی وجود دارد[۲].

گروهی دیگر چون اندر یافتند که انسان منفرد بخود را ممکن نبود که به‌تنهائی به‌تمام حوائج زندگیش قیام کند بدون آنکه برای وی یاوران و کمك‌هائی باشند که هریك در بر آوردن نیازمندیهای او کاری انجام دهند وبه‌کاری قیام کند معتقد بضرورت اجتماع شدند[۳].

پس گروهی‌معتقد شدند که این امر[۴] [یاری‌گرفتن ازاجتماع] باید بوسیله قهر و غلبه بود باین‌صورت که آن کسی که معاونان و یاورانی احتیاج دارد قومی را مقهور خود کرده بنده خود می گرداند و سپس بوسیله آنان گروه دیگری را مقهور کرده بردهٔ خود میگرداند و البته

(۱) یعنی درهنگام‌ضرورت واحتیاج هم.

(۲) نسخهٔ خطی‌مجلس وب. هذاهـوالداءالسبعی. یعنی این‌همان‌بیماری وآفت حیوانی و درندگی است که درآراء نوع انسانی وجود دارد.

(۳) معتقد به‌تعاون اجتماعی شدند.

(۴) بوجودآوردن‌اجتماع و یاری‌گرفتن‌از افراد دربر آورده کردن‌حوائج.

نباید معاون و یاور او با او برابر بود و بلکه بایدهمچنان مقهور او بود.
ازباب‌مثال‌اینکه‌آن فردی که‌ازلحاظ‌جسمانی وسلاح‌قوی‌تر بودنخست یکفرد را مقهور خود میگرداند و هنگامیکه مقهوراو شد بوسیله اویك یاگروهی دیگر را نیز مقهور خود می‌گرداند.

و سپس‌بوسیلهٔ آنها عدهٔ دیگر را مقهور خودمی‌گرداند و بااین ترتیب معاونان و یاورانی برای وید پدیدآیند و هنگامیکه بدور اوگرد آمدند [یاوران او زیاد شدند] لاجرم‌آنها را آلت فعل کرده در جهت برآوردن خواستها وهوی و هوس خود بکارگیرد.

گروهی معتقدند که در جوامع و مدینه‌ها نوعی ارتباط ودوستی و ائتلاف وجود دارد، این گروه در وسائط و عوامل آنها اختلاف‌نظر دارند [در عوامل این ائتلافات] گروهی معتقدند که حدجامع و وجه اشتراك در ولادت از پدر و مادر واحد بود و این اجتماع و ائتلاف و دوستی‌ها و تعاون در جهت غلبه‌کردن برغیر و بیگانگان و دفاع و جلوگیری از غلبه غیر برآنها بواسطهٔ‌آن بود [یعنی در انتساب به‌پدر و مادر واحد][1] زیرا تباین و تنافر در جوامع بواسطه تباین آباء بود[2] و اشتراك درپدر اخص[3] ونزدیك‌تر موجب روابطی شدیدتر واستوارتر بود و برعکس اشتراك در پدر اعم و دورتر موجب ارتباط و روابطی ضعیف‌تر بود تاآنجاکه از لحاظ عمومیت ودوری بجائی رسدکه‌مطلقاً

(۱) بنابراین منشأ اتحاد و ائتلات ولادت است آنهم ازیك پدر و مادر.

(۲)هرقومی که‌منسوب به پدری‌بود با قومی دیگر مباین بود. اصولاًمنشأ پدیدآمدن اقوام مختلف این است.

(۳) نه‌آباء اعم که‌چندقبیله ممکن‌است سرانجام به‌یك اصل منتهی‌شوند.

واصلاً ارتباط نبود و بریده شود و بین آنها تنافر بود[1] مگر آن‌هنگام که ضرورتی از خارج بر آنها وارد شود [هنگامیکه حادثهٔ ازخارج بر آنها وارد شود که متحد ومرتبط شوند][2] مثل آنکـه شری بطور ناگهانـی بر آنها وارد شده و قیام بدفع آن نتوانندکردن مگـر بواسطهٔ اجتماع گروه‌های بسیار.

گروهی دیگر معتقدند که این ارتباط ناشی از اشتراك در تناسل بود باینکه اولاد ذکور این طـایفه با اولاد اناث آن طـایفه و برعکس اولاد ذکور آن‌طایفه با اولاد اناث این‌طایفه ازدواج و تناسل نمایند. و این امر دامادی بین طوائف بود.

گروهی دیگر معتقدند که این ارتباط و ائتلاف ناشی از اشتراك در رئیس اول بود یعنی کسی که نخست آنها را گردآوری کرده است و امور آنهارا تدبیر و اداره کرده است بطـوریکه بردیگران غلبه یافته به‌خیری از خیرات جاهلیه نائل آمده‌اند.

گروهی دیگر معتقدند که این ارتباط ناشی از عهـود وپیمان و هم‌قسمی است که‌براین اصل بین آنها رابطه‌برقرار میشود که‌هر انسانی‌از قبل خودگذشت کرده و تعهد کند که با سایرین منافرت نکند و موجب خذلان آنها نشود و دست آنها در برابر دشمن مشترك و درغلبه‌برقومی

(۱)ــ درنسخهٔ خطی مجلس لایکـون التنافر الا... درنسخهٔ مصحح ویکون التنافر که درست‌تر است.

(۲)درنسخهٔ خطی مگر هنگام ضرورت بواسطه حادثهٔ که ازخارج بر آنها وارد شود.

دیگر و همچنین دفع غلبهٔ غیر از خود همچنان متحد و یکدست‌بود[۱].

قومی دیگر معتقدندکه این ارتباط ناشی از تشابه در اخـلاق و خوی طبیعی و اشتراك در زبان و واژه بود و برعکس تباین‌آنها ناشی از تباین دراین‌امور بود و این امور است که برای هرامتی سبب‌ارتباط یا مباینت‌بود[۲] وبنابراین‌مردم هرامتی‌باید بین‌خود دوستی برقرار کرده و با غیر خود منافر بوند زیراتباین همه امتها باین سه‌امر بود[۳].

قومی دیگر معتقدندکه این ارتباطات بواسطهٔ اشتراك در منزل و در درجـه بعد اشتراك در مسکنها بود[۴] و اخـص‌آنها اشتراك در منزل. بعد اشتراك در کوی. بعد اشتراك در محله بود و از همین جهت است که با همسایه‌گان مواسات کنند[۵] زیرا همسایگان مشارك در کوی و در

(۱) عبارت متن‌مصحح این است: و قوم رأوا ان‌الارتباط هو بالایمان و التحالف والتعاهد علی‌مایعطیه کل‌انسان من‌نفسه ولاینافرالباقین ولایخادلهم. درنسخهٔ‌خطی‌مجلس: هو باالتحالف‌والایمان‌و العهود علی‌مایعطیه‌کل‌انسان‌من‌نفسه ألاینافرالباقین ویخذلهم و یکون ایدیهم واحدة. پیمان وعهود و هم قسمی‌براین مبنی‌که هرفردی‌ازقبل‌خود گذشت‌کرده ومتعهدشودکه‌با سایرین‌منافرت ودشمنی نورزد و آنها را مخذول وخوارنکند ودست‌آنهادربرابر دشمن یکدست‌باشد.

(۲) نسخهٔ خطی‌مجلس: ایـن امـور وسیلهٔ ارتباط ویا مابه‌الارتباط هـر امتی بود. یعنی اتحاد در زبان... اخلاق طبیعی و اختلاف درآنها ویژه هر امتی است.

(۳) اختلاف‌در زبان، خوی طبیعی و اخلاق.

(۴) درنسخهٔ‌خطی‌مجلس: بواسطهٔ اشتراك درمسکن بود و اخص اشتراك درمنزل وبعد اشتراك درکوی. وسپس اشتراك درمحله بود.

(۵) نسخهٔ‌مصحح یتواسون بالجار. خطی یتواصلون بالجار، به‌همسایه می‌پیوندند.

محله بوند[۱] سپس اشتراك در مدینه و سپس اشتراك در صقـــع و ناحیهٔ که مدینه در آن واقع است.

و البته در اینجا اموری دیگر بود که بنظر میرسد و گمان میشود که موجب روابط جزئی بین جماعتهای کوچك و بین یکدسته و بالاخره بین دو نفر بود که ازجمله دوام ملاقات بین افراد، اشتراك در طعامی که خـــورده میشود و نوشیدنیهائی که نـــوشیده میشود[۲] اشتراك در صنایع، اشتراك در دفع ناهمواری و بدیهائـــی که وارد بر آنهـــا میشود، بویژه آن گاه که نوع شرّ یکی بود ودامنگیر همه گـــردد. که دراین صـــورت هریك پشتیبان و یاور آن دیگر بود [در دفع شرّ] و از جمله اشتراك در لذت وخوشی مخصوصی بود و ازجمله اشتراك درامکنهٔ بود که مأمون نبوند از اینکه هریك محتاج بدیگر نباشد مانند ترافق در سفر[۳]

(۱) نسخهٔ خطی همسایگان مشارك در کوی یا درمحله بوند.

(۲) درنسخهٔ خطی درشراب مسکری که نوشیده میشود.

(۳) سَلوة و سُلوة: دفع کردن غم واندوه، معاضدت درمصیبت، فان بعضهم یکون سلوة بعضی، تسلی خاطرند. درنسخهٔ خطی مثل توافق درسفرها و کشتی‌ها. یعنی مأمون از احتیاج نبود. یعنی محتاج بود.

فصل سی و پنجم

گفتار در عدل

و گفته‌اند هر گاه طایفه‌های بیکی از این وجوه ارتباطات بعضی از بعضی متمایز بوند، حال یك قبیله از قبیلهٔ دیگر یا مدینهٔ از مدینهٔ دیگر یا هم‌پیمانهائی از هم‌پیمانهای دیگر[1] یا امتی از امتی دیگر در این تمایز [قبائل از قبائل یا....] بمانند تمایز هر فردی است از آن فرد دیگر، زیرا فرقی نیست بین آنکه یك فرد از فردی دیگر متمایز بود و یا طایفهٔ از طـایفهٔ دیگر متمایز بـود، و بنابراین باید پس از زین [پس از ویژگی‌یافتن بـه مابه‌الارتباطات] طوایف [یاقبائل و..] متغالب و مطارد یکدیگر بوند. و اموریکه بخاطر آنها [و برای نیل بدانها] تغالب حاصل میشود عبارت بود از سلامت، کرامت، توانگری، لذات، و هر چیزی که بواسطهٔ آن میتوان باین‌گونه امور رسید. و بنابراین هر طایفهٔ باید در این صدد باشد و قصد کند که همهٔ اینگونه منافعی که آن دیگران است بـر باید [از او سلب کـرده

(۱) در نسخهٔ خطی مجلس اخلافی از اخلاف دیگر.

ویژهٔ خود کند] و ویژهٔ خود قرار دهد[۱].

وحال هرطایفهٔ نسبت بهرطایفهٔدیگر بدین‌سان بود[۲]. پس آن‌طایفهٔ که در جهت وصول و رسیدن باین امور برطایفهٔ دیگرغالب‌بود واورا مقهور خودگرداند پیروز بود و او است که مورد غبطهٔ طـوایف دیگر واقع میشود و سعادتمند واقعی او است و اینها است آن‌چیزهـائی که در سرشت و طبع آدمی بود حال یا در سرشت و طبع هرانسانی‌است و یا در سرشت وطبع هرطایفهٔ است و درهرحال این امور تابع‌سرشت و طبیعت موجودات طبیعی بود پس آنچه در طبع و طبیعت موجوات است همان عدل بود[۳] پس دراین‌صورت عدل عبارت از تغـالب بود و عبارت از این بود که هرطایفهٔ و هـرفردی هرآنچه پیش‌آید مقهـور و مغلوب خودگراند، و فرد و طایفهٔ مقهور یا مغلوبیت‌او درجهت‌سلامتی بدنش بود[۴] دراین صورت محو و نابود شده ازبین میرود و تنها فردیا طایفهٔ غالب‌موجودمیماندو یامغلوب ومقهوریت‌اودرجهت کرامت‌اوبود دراین‌صورت‌خواروبردهٔقاهرمی‌گرددوطایفهٔقاهر اورادرجهت‌بدست‌ـ

(۱) منافع‌وخیرات طایفهٔ دیگر را سلب‌کند و به‌خود جلب نماید، ویژهٔ خود قرار دهد.

(۲) وبلکه هرفردی نسبت بهرفردی دیگر.

(۳) وطبع موجودات خودخواهی وخودبینی وجلب منافع و دفع مضار ومضادات ونفی وطرد هرموجود دیگری است وحیوان و انسان هم تابع آنها و بمانند آنها است پس عدالت عبارت از این است‌که هر انسانی مطارد ونافی غیر بود وخودخواه باشد و درصدد نابودی ومغلوب‌کردن همه بود تا وجوداو باقی بماند.

(۴) باینکه‌قاهر بخواهد سلامتی وآسایش را ازو سلب‌کرده باشد.

آوردن اموریکه برای وی سودمندتر است ودرجهت وصول به‌خیراتی که بخاطرآنها غلبه یافته است وحفظ و استدامت‌آنها او را بکارگیرد و بردهٔ خودکند پس این عمل قاهر که مقهور را بردهٔ خود می‌کند نیز عدل بود و کارهائی که مقهور در جهت منافع و آنچه سودمندتر است برای قاهر انجام میدهد نیز عدل بود[۱] پس همهٔ این امور عبارت از عدل طبیعی بود و فضیلت عبارت ازاین چیزهابود و افعال فاضله‌اینگونه افعال بود[۲].

پس هنگامیکه خیرات برای طایفهٔ قاهر وغالب حاصل ومسجل شد باید بآن‌کسی که در راه تسلط وغلبهٔ براین خیرات رنج زیادتری برده است مقدار بیشتری اعطاء شود وبآن‌کسی که کمتر متحمل زحمت شده است کمتر داده شود[۳] و هرگاه‌آن خیراتی که بر آنها غلبه یافته و بدست‌آمده باشد [امور مالی نباشد] کرامت‌بود دراین‌صورت بایدبآنکه در بدست‌آمدن‌آن بیشتر رنج برده است کرامتی افزونتر اعطا شود و اگرامور مالی‌بود باید باو مال‌زیادتر اعطاءگرددوهمین‌طور است‌وضع در سایر چیزها به‌نسبت خود واین امر نیز عدل طبیعی بود[۴].

(۱)ـ چون بروفق طبیعت است.

(۲)ـ تغالب‌وجلب منافع. وبرده کردن‌دیگران ونابود کردن بنی‌نوع‌خود.

(۳)ـ عبارت‌متن. هواعظم غناء... و الاقل‌غناء فیها اقل. که ظاهراً غناء درست است. مگرآنکه بگوئیم‌کسی که درحصول این خیرات غنی‌تر بوده است یعنی زورمندتـر بوده است‌ودرنسخهٔ خطی مجلس. و همین‌طور است در سایـر موجودات.

(۴) که‌بهرکس باندازه زحمتی که تحمل‌کرده است اعطاء شود عدالت طبیعی است.

اینان گفته‌انـد اما سایر امـوری که عدل نامیده شده است مانند آنچه در خرید و فروش، رد ودیعه‌ها و عـدم غصب اموال دیگـران و عـدم جواز آن و نظائر این امور[۱] کسی کـه این امور را مورد توجه قرارداده وبکار گیرداولاً بخاطرترس و ناتوانی‌بود ودرهنگام‌ضرورتی بودکه از خارج وارد برآن‌میشود[۲] بیان آن این است که‌مثلاً هریك از آن‌دو،حـال دوفرد باشنـد یا دوطائفه در قـوت و زور مسـاوی با آن‌دگر باشد و یا در قهر و غلبهٔ بریکدیگر همواره‌متداول بوند[۳] واین وضع‌بین‌آنها ادامه یافته باشد و درنتیجه هـریك از ناحیه‌آن دیگرمزهٔ هـردو امر را چشیده‌اند [هم مزهٔ مغلوب بودن را چشیده‌اند و هم مزه غالب بودن را] و سرانجام‌کار آنها به‌دشواری وناکامی که قهراً برای هیچیك ازآنها قابل تحمل نیست کشیده باشد. پس دراین هنگـام هردو طایفه بایکـدیگر توافـق و اجتماع کنند و درخیرات مناصفت وعدالت کنند و هرطایفه سهمی ازآنچه برآن تغالب کرده‌اند برای‌آن‌دیگررها میکند، پس اثر این تعاهد باقی می‌ماند[۴] و هریك از دوطایفه با آن‌دگر شرط میکندکه درصدد ربودن آنچه در تصـرف وید او است بـرنیاید مگر با رعـایت شرایطی کـه بموجب آن با یکدیگـر صلـح و سازش

(۱) درمتن چاپ‌قدیم لایجور است یعنی عدم غصب وعدم جـور وستم. و درمتن، مالایجوزاست‌وظاهراً لایحوزباید باشد یعنی‌عدم حیازت‌اموال‌دیگران.

(۲) از این جهات مورد عمل قـرارمیدهد. کلمهٔ اولا کـه درمتن است ثانیاً ندارد.

(۳) گاهی این غلبه یابد گاهی آن.

(۴) پایهٔ عقودومعاملات. «فتبقی‌سما نه».

میکنند [بدین‌ترتیب هردوطایفه بر آن صلح و سازش میکنند] و از راه همین‌صلح و سازشها است که شرایط موضوعهٔ در خرید و فروش پدید میآید[۱] و کرامات‌وسپس مواسات وجز آنها ازاموری که مشابه ومجانس آنها است پدید می‌آید[۲] و این وضع[۳] در هنگامی بود که هریك نسبت بهریك ضعیف وناتوان بود[۴] و در هنگام خوف و ترس هریك ازهریك میباشد[۵].

پس تا مادام که هریك از آن طایفه‌ها نسبت بآن‌دیگر دراینوضع و حال‌اند باید [در امور مطلوب و خیرات] متشارك و مناصف بوندو هنگامیکه یکی بردیگر قوی‌تر شد باید شرایط و عهود را نقض کرده فوراً درصدد قهر وغلبهٔ بر آن برآید.

مورد دیگر آنکه بردوطایفه از خارج چیزی [حادثهٔ] وارد شود و اندریابند که راهی برای دفع آن نیست مگر به کمك و تشارك‌یکدیگر و ترك تغالب و تخاصم که لاجرم تاآن‌گاه که این وضع باشد بایدترك تغالب کرده در دفع آن تشارك نمایند. و مورد دیگر آنکه برای هریك از آن دوطایفه نسبت بامری خاص توجهی باشد و بخواهد بر آن غلبه

(۱) درنسخهٔ خطی‌مجلس واز راه همین‌تصالح است که سنت‌ها وقوانین موضوعهٔ درخرید وفروش پدید آمده ومیاید.

(۲) درنسخهٔ‌مصحح:وویقارب‌الکرامات‌ثم‌المواسات.درنسخهٔ‌خطی‌مجلس وضارت‌الکرامات ثم‌المواسات. ونزدیك بهمین وضع است، وضع احترامات. مقامات کرامات و نظائر آنها.

(۳) تصالح.سازش...

(۴) ازغلبه‌ومطارده.

(۵) هرفردی‌ازفردی دیگر و یا هرطایفهٔ از هرطایفهٔ دیگر.

یابد[1] ومی بیند که دست رسی بدان پیدا نخواهد کرد مگر بواسطه مشارکت و معاونت آن دیگری با وی در این صورت نیز تا آن گاه که این وضع موجود است در تغالب بر آن مشارکت نمایند وسپس مجدداً بنای معاندت را باید بگذارند.

چون اینگونه تکافوها [هم‌شأنی وهم‌زوری و تسالم‌ها] بواسطهٔ اینگونه اسباب [که برشمرده شد] بین گروه‌ها واقع شد [وخواهد شد] ومدت زمانی بر آن بگذشت، کسانیکه از مبدأ وآغاز آن ناآگاه بودند و چگونگی آنرا از آغاز کار ندانسته‌اند وبراین وضع موجود نشو ونما نیافته‌اند گمان کنند که عدل عبارت از وضع موجود کنونی است[2] ونمی‌دانند که این امر نتیجه ضعف و ترس بود نه عدل پس در بکاربردن آن مغرور شوند[3] و بهرتقدیر کسیکه اینگونه امور را بکار گیرد ومورد عمل قرار دهد یا ضعیف وناتوان بود و یا ترسان بود که از ناحیه طایفهٔ دیگر نیز باو همان رسد[4] یعنی مثل آنچه وی در نفس خود از شوق به انجام آن درمیابد در آن غیر نیز باشد و یا اصولاً مغرور است.

(۱) نسبت به‌چیزی نظر داشته باشد و بخواهد از راه غلبهٔ بر آن دست یابد.

(۲) تسالم وترک مخاصمت وتشارك درخیرات وغلبهٔ بر آن.

(۳) بسبب بکاربردن آنها مغرور بود. فریب خورده که این وضع عدالت است وخود مورد عمل قرار دهد.

(۴) درنسخهٔ خطی مجلس: یاضعیف وترسو بود و یا از ناحیه غیرمثل آنچه درنفس خود میابد از شوق به فعل آن وجود داشته باشد و یا مغروراست.

فصل سی‌وششم

گفتار در خشوع

اما خشوع عبارت ازاین بود که گفته شود که در عالم خدائی هست که مدبر جهان بود[1] و روحانیانی بوند مدبر ومشرف برهمهٔ افعال وبکارداشتن[2] تعظیم خدا وصلوات‌و تسبیح و تقدیس‌او[3] واینکه هرگاه انسان باین‌گونه امور پرداخت[4] و بسیاری از خیراتی که‌مطلوب [مشوق الیه] دراین دنیا وزندگی این دنیا است رها کرد و براین امر [رویه و سیره]مواظبت ومداومت‌نمود لاجرم عوض داده‌می‌شود بواسطهٔ‌خیرات بزرگی که‌بعد از مرگ‌بدو میرسد پاداش داده می‌شود. و هرگاه متمسك به‌هیچیك از اینگونه امور[5] نشود و خیرات را در همین زندگی این‌دنیا

(۱) درنسخهٔ خطی مجلس‌ان هیهنا الهاً. درنسخهٔ مصحح. بدون‌هیهنا.

(۲) کار روحانیان این بود.

(۳) نسخهٔ خطی مجلس و استعمال تعظیم الاله و الروحانیین والصلوات والتسبیح والتقدیس.

(۴) کار روحانیون را انجام داد متصف به صفت‌آنها شد.

(۵) اعمال‌نیك برشمرده شده.

برگزید پس‌از مرگش معاقب‌شود و بواسطهٔ شرور وعذاب بزرگی که‌در آخرت بدو رسد مجازات و کیفر داده شود.

پس‌اینگونه‌امور واندیشه‌هاهمه[1] ابوابی‌از حیله‌ها و کیدها بود که برضرر قومی و بسود قومی دیگر بکار برده می‌شود زیرا آنها حیله‌ها وشکار-افزارهای کسی‌بود که ناتوان‌بود ازمغالبت‌براین‌خیرات بواسطهٔ اعمال قدرت وپایداری‌ومجاهدت‌علنی[2] ونیز کیدهائی است که صاحبان قدرت‌یعنی کسی که‌قادربود بطور آشکار از راه تغالب بواسطه نیروی جسمانی‌وسلاح‌جنگی‌خودوبرحسب‌رویت‌ومعاونت‌وتخویف‌وقمع آنها برخیرات‌دست‌یابد این کیدهارا نخست‌دست آویزی کند تا این‌خیرات[3] و یا بعضی ازآنها را رهاکنند تا دیگـران ازآن بهرمند شوند یعنی آن کسانی که از راه اعمال زورآشکار و تغالب‌نتوانند برآنهادست‌یابند[4].

(۱) در آراء مدینه‌های‌غیرفاضله اینگونه امور حیله‌گری محسوب میشود.

(۲) درنسخهٔ‌مصحح‌حیل ومکایدی بود بکسی که ازکید مغالبت بـراین خیرات ناتوان بود.

حیل و مکاید بمن یعجز عن‌المکایدة‌المغالبة‌علی‌هذه‌الخیرات بالمصالحه والمجاهده. درنسخهٔ خطی. حیل ومصایدلمن یعجزعن‌المغالبة علی هذه‌الخیرات بالمصالبه والمجاهره.

۳ـ خیرات این جهان را.

۴ـ با توجه به‌نسخهٔ خطی‌مجلس ترجمه شد. هم متن مصحح و هـم متن قدیم چاپ قاهره مضطرب است. عبارت متن‌خطی: ومکاید یکایدبها من له‌قدرة علی‌المجاهرة والمصالبة ببدنه وسلاحـه و حسب رویته ومعاونته وتخویفهم و قمعهم اولاً" لان یترکوا. هذه‌الخیرات کلها اوبعضها. یعنی این کیدها راکسی که قدرت داردکه برخیرات تسلط یابدبکارمی‌بردکه‌هم خود وهم دیگران که‌صاحب زوراند این خیرات را برای ناتوانان هم سهمی‌بگذارند و این‌کار را اول‌برای ←

زیرا دربارهٔ کسیکه متمسك باین‌گونه امور شود چنین‌گمان افتد که حریص و آزمند به‌خیرات نبود و دربارهٔ وی‌گمان خوب برده‌شود[۱] و در نتیجه بـدور کـون و اعتماد حاصل شده و مـورد ترس و پرهیز و اتهام واقع نمی‌شود[۲] و بلکه مقصود و خواست خودرا همچنان‌پنهان کرده سیرت خود را خدائی مینماید ولاجرم زی وروش وصورت ظاهر وی بسان کسی نمایدکه هیچیك از ایـن خیرات این جهانی را برای

←هدفهای بعدی انجام میدهد. درنسخهٔ چاپ قدیم قاهـر آمده است: فان‌هذه کلها ابـواب من‌الحیل والمکاید علی‌قوم و لقوم فـانها حیل ومصاید لمن یعجز عن‌المغالبة علی‌هذه‌الخیرات بالمصالة والمجاهره و مکـاید یکایدبها من‌لاقدرة له‌علی المجاهرة باخذها و المصالة بیدیـه وسلاحه بغیر روية و معونة تخویفهم و قمعهم لان‌یترکواهذه‌الخیرات کلها اوبعضها لیفوزبها آخـرون فمن یعجز عن‌المجاهره یأخذها اوبالغلبه. همهٔ اینها ابوابی ازحیله‌ها است به‌سود قومی و بـه ضررقومی زیرا حیله‌ها و شکارافزارهائی است بسودکسی کـه ناتوان است از مغالبت براین خیرات بواسطهٔ اعمال زور وکیدهائی است کـه کسانی‌که قادر نبوندکه‌باعمال زور علنی‌که برآنها دست یابند بواسطهٔ دست وسلاح خودبدون بکاربردن رویت ومعونت تخویف و...

متن نسخه مصحح این است: فانها حیل و مکاید بمن‌یعجز عن‌المکایده‌المغالبة علی هذه‌الخیرات بالمصالحه والمجاهده و مکاید یکاید بها من له‌قدرة علی‌المجاهدة والصلابةبیدنه وصلاحه وخبث رویته ومعاونته بتخویفهم‌لان‌یترکوا الخیرات کلها او بعضها لیفوزبها آخـرون ممن یعجز عن‌المجاهـده. زیـرا همهٔ اینها حیله‌ها ومکایدی است بکسی کـه‌عاجـز از کید مغالبت براین خیرات بواسطهٔ مصالحه ومجاهدت. وکیدهائی است که صاحبان قـدرت برمجاهدت و اعمال‌زور بواسطهٔ نیروی‌جسمانی‌وخبث‌رویت. ومعاونت.. که‌آنهارامی‌ترساند...

(۱) مردم او راخوب وخیرمیداند.

(۲) کسی ازاونمی‌ترسد و دوری نمی‌کند و اتهام نمی‌زند.

خویشتن نخواهد واین خود سببی شود که بنزد مردم مکرم ومعظم گردد و وسیله نیل به‌سایر خیرات شود[۱].

و نفوس مردم منقاد وی گردد و مورد محبت همـه واقع شود. و درنتیجـه در ارتکاب خـواهشهای نفسانیش مورد انکار مردم واقـع نگردد[۲] و بلکـه هرچه کند [از اعمال زشت] همه را نیکـو شمارند[۳] و بواسطهٔ این رویه برهمه غالب آیدو برهمهٔ خیرات مانند کرامات وریاسات و اموال ولذات دست یابد و به‌حـریت و آزادی مطلـق نائل شود پس [معتقدبود]همهٔ اینهادرحقیقت برای رسیدن باین خیرات نهاده شده است[۴].

و همانطور که بعضی از شکـارهای وحشی بـواسطهٔ مغالبت و مجاهدت بدست آیند[۵] وبعضی ازراه خدعه و کید بدست آیند، همینطور است غلبهٔ برخیرات در بین انسانها که یا از راه غلبه و مغـالبت بدست آید و یا بواسطهٔ خدعه ونیرنگ و مطارده[۶] باینکه مثلاً انسان در ظاهر توهم کند که مقصدوهدف آن طرف چیزدیگری بود غیر از آنچه درواقع و بالحقیقه مقصد او است[۷] و از این جهت او نه مـورد ترس مردم واقـع

(۱) درنسخهٔ خطی مجلس ویؤمل بسایرالخیران. وسایرخیرات بدو برسد. مورد آرزو باشد که باو برسد. وبالاخره سایر خیرات ازکرامت و غیره برای او آرزوشود و یا باوبرسد.

(۲) چون مورد اعتماد واقع شد همهٔ کارهای او را مردم تأیید خـواهند کرد. و او را درکارهای بد هم سرزنش نکنند.

(۳) چون اعتماد مردم را به‌خود جلب کرده‌است.

(۴) شکار افزاری است برای رسیدن به خیرات.

(۵) نسخهٔ خطی مجلس: مجاهرت.

(۶) مطارده بواسطه نیرنگ نه جنگ وستیز.

(۷) که پنهان کرده‌است وتزویر کرده است.

شود و نه کسی از او دوری و پرهیز کند و نه کسی درصـدد منازعت با او بر آید ودرنتیجه براحتی برهدف ومقصد خود نائل شود.

پس آن کسی که باینگونه امور متوسل می‌شود و بر آنها مواظبت و مداومت می‌نماید در هرزمانی که باشد این کارها را بخاطر آن انجام می‌دهد که به‌هدف و غرض دیگری نائل شود که همهٔ این امورراوسیلهٔ رسیدن بآن قرارداده است.

و آن عبارت از قیام باین امور بود در ظاهر بخاطر نیل بیکی‌از این خیرات یا همهٔ آنها و نیز بنزد مردم‌مغبوط، بهرمند، صاحب کیاست و دانش و معرفت بود وبالاخره بنزد مردم جلیل، عظیم ممدوح باشد[1] و هرگاه کسی اینگونه کارها را لذاته و نه برای نیل باین‌خیرات انجام دهد بنزد مردم مخدوع، مغرور، شقی، احمق، بی‌خرد، نادان به‌بهـره خود، خوار و بی‌ارزش و مذموم بود، جز اینکـه بسیاری از مـردم از باب سخریه و استهزاء او را مدح وستایش کنند و بعضی دیگـر او را در جهت منافع خود تقویت کنند یعنی ازاین‌جهت که در هیچ خیری‌از خیرات مزاحم او نشود سهل است بلکه همه را رها کند تا اینکه‌به‌سهم او و دیگری[2] فزوده‌گردد. بعضی دیگر طریقت و مذهب اورا ازجهت ترس از اینکه کسانی که برطریقت و مذهب او نمی‌باشند منافع آنهارا بربایند و سلب کنند اورا ستایش میکنند[3]

(۱) درنسخهٔ مصحح: بنزدمـردم به یقین وحکمت‌وعلم ومعرفت شناخته شود ومغبوط آنها بود جلیل، معظم وممدوح بود.

(۲) که ازنوع او است.

(۳) اورا ستایش کرده ومورد احترام‌قرارمیدهند تا دیگران هم به‌طریقت←

و قومی دیگــر از این‌جهت اورا تمجید و ستایش مــی کنند که خود نیز بمانند او مغرور و فـریب‌خورده بوند[1] پس اینگــونه از آراء و آرائی دیگر نظیر اینها عبارت از آراء وعقاید مدینه‌های جاهلیه بود که از راه مشاهدهٔ حالات مـوجودات طبیعی عالم ناشی شده و در نفـوس بسیاری ازمردم متمکن و واقع شده است.

پس هرگاه خیراتی که بخاطر آنها متوسل به‌غلبه و اعمـال زور شده‌اندبدست آمد [و حاصل شد] باید نگهـداری شده و هم‌دوام یابد و هم‌متزایدشود و اگرچنین‌نشود در اندك مدت‌از دست برود و تمام شود. درین‌باب‌گروهی معتقدند که باید همیشه همهٔ آنان طالب مغالبت واعمال زور بردیگران باشند و هرزمانی‌که برطایفهٔ غلبه یافتندفوراً بایدمتوجه به‌طایفهٔ دیگر شوند [درصدد غالب آمدن برآنها باشند] گروهی دیگـر معتقدند که این اموال باید بدو راه‌گسترش یـافته متزاید شود یکـی از طرف‌خودشان ودیگرازطرف‌غیر،پس‌از این دوره هم اموال موجود را نگهداری کرده‌وهم‌بدان‌می‌افزایند.امااز‌طریق خود ناچا از راه معاملات ارادی‌بین‌خوداین کاررا انجام‌میدهندمانندخریدوفروش‌ومعاوضات‌وسایر امور دیگر واما از ناحیهٔ غیرپس بواسطهٔ غلبه واعمال زور.

دستهٔ دیگر معتقدند که[2] این تزاید اموال از هـردو راه باید در

→او بگروند ازترس‌اینکه اگرمردم دیگر هم به طـریقت اونگروند منافع‌آنها را سلب میکنند پس درحقیقت مردم را تشویق برگروش بــه‌طریقت او کنند از این جهت.

(۱) اگر کلمهٔ مغروردراینجا بمعنی فریب‌خورده معنی شود بهتر است.

(۲) درتمام‌موارد ،معتقدند، میتوان گفت، می بیند.

دیگـران اعمال شود[1] دستهٔ دیگـر مصلحت امـر را درایـن بینند که خود را دوقسمت کنند یك گروه درحفظ و افزایش اموال خود ازطریق معامله بین خود اقدام کنند[2] و یك گروه از طـریق اعمال زور و غلبهٔ بر دیگران وبنابراین دو دستهٔ جدای از هم شده که هر دستهٔ منفرد به کاری بود .

یك گروه آنهائی که از راه مغالبت و اعمال زور اقدام می کنند و یك گروه آنهائی که متوسل به‌معاملات ارادی می‌شوند. پس قومـی از اینان معتقدند که‌معامله‌گران آنها باید زنان آنها باشند و مغالبه‌گران‌مردان بوند. وهرگاه یکی ازآنان در مغالبت ضعیف و ناتوان‌گـردید باید در طریق معامله قرار داده شود و اگر نه صلاحیت معامله را داشته باشد و نه‌مغالبت را دراین‌صورت باید زیادی [انگل] محسوب شود.

قومی دیگر ازآنان معتقدند که‌گروه معامله‌گر باید گروهی باشند غیر ازکسانی که مغلوب و برده آنها شده‌اند وآنان خود [غیر مغلوبین ومستعبدین] باید متصدی ضـرورات و حفظ و ازدیاد و امـداد خیراتی بوندکه برآنها غلبه یافته‌اند[3].

دستهٔ دیگر گفته‌اند تغالب در موجودات بین انواع مختلف‌بود[4]

(۱) هم‌معاملات ارادی را باید درطایفهٔ دیگر انجام داد و ازاین‌راه‌جلب منفعت کرد وهم‌غلبه و اعمال زور را.

(۲) ازقبل خود وبین خود از راه معاملات ارادی‌گسترش دهند.

(۳) درحقیقت‌اینان مورد اعتماد نبوند ویا صالح برای این کار نبوند... خلاصه به مغلوبین ومستعبدین اجازه‌این کارها را ندهند.

(۴) یعنی‌بین نوعی یا نوعی دیگر نه بین افراد یك نوع.

اما بین‌افراد داخل‌درتحت یکنوع[1] پس خودنوع‌رابطوپیونددهنده‌آنها بود وبخاطر آن باید متسالم بوند[2].

پس انسانیت برای افراد نوع انسانی عامل همبستگی آنها بود و قهراً بایستی بخاطر همین‌عامل که انسانیت باشد افراد نوع انسانی با یکدیگر مسالمت نمایند و سپس درصدد تغالب و غلبه‌کردن برغیرخود یعنی‌آن چیزهائی که بدان منتفع شوند از سایر انواع‌برآیند [انواعی که مفیدبرای نوع انسانی است].

وآن‌چیزهائی که بدان‌منتفع نشوند [سودی‌برای‌آنها ندارد] رها کنند، دراین‌صورت هرگاه آن چیزهائی که مورد بهره‌برداری وانتفاع قرار نمی‌گیرند زیان‌آور هم باشند بناچار باید بروجود آنها غلبه‌شود وآنچه زیان‌آور نبود رها شود.

اینان‌گفته‌اند چون وضع‌چنین بود پس‌آن‌خیراتی که‌راه‌بدست‌آمدن‌آنها این باشد که بعضی از افراد انسانی از ناحیه بعضی دیگر بدست‌آورند باید بواسطهٔ معاملات ارادی انجام شود [و بدست آید] وآن‌گونه منافعی که راه بدست‌آمدن آنها این باشد‌که از سایر انواع‌دیگر اکتساب و بهره‌برداری شود بناچار‌باید بواسطهٔ غلبه‌بر‌آنها باشد زیرا انواع دیگر را نطق و قدرت تکلم نبود تا بتوانند‌معاملات ارادی انجام دهند.

اینان‌گویند آنچه برای افراد انسانی طبیعی است این امر است

(۱) تغالبی وجودنـدارد.
(۲) همان‌نوعیت و ازیکنوع‌بودن ما‌به‌الاتحاد آنها است و بخاطرآن باید تسالم‌کنند.

و اما انسان مغالب و غلبه جواز آن‌جهت که مغالب و غلبه‌جو بود طبیعی نبود.

و از همین‌جهت است که چون بناچار در جامعه‌های انسانی امتها و یا طوائفی وجود دارند خارج از حد عادی و خصایص طبیعی انسان که همواره برای بدست‌آوردن خیرات دیگران خواستار غلبه‌یافتن برآنها بوند، امت و طایفه‌های طبیعی انسانی را ناچار کرده است که گروهی از بین خود برگزیده مجهز نمایند تا هرگاه آن‌گونه‌انسانهای غیرطبیعی براینان حمله‌کرده خواستار مغالبت براینها بوند به‌مدافعت ازآنها بپردازند[1] و اگر براینها غلبه‌کرده باشند[2] در جهت استرداد و استیفاء حقوق قوم خود درصدد مغالبت باآنان برآیند[3] و بدین‌ترتیب در هرطایفهٔ دوگونه قوت پدید میاید یکی قوتی‌که بواسطهٔ آن دفاع و غلبه برطایفهٔ دیگر انجام میشود ودیگر قوتی‌که بواسطهٔ آن معاملات ارادی انجام میشود[4] و البته درشأن آن نیروئی‌که بواسطهٔ‌آن مدافعت انجام میشود این نبود که‌این‌کار را باراده و خواست خود انجام‌دهند. وبلکه بواسطهٔ حوادث وعواملی که‌از خارج وارد برآن میشود ناچار

(۱) درنسخهٔ‌خطی‌مجلس. هرگاه آن انسانهای غیرطبیعی قادر برمغالبت براینها شوند بمدافعت ازآنها بپردازند. منظور از گروه منفرد. دسته نظامیان و مدافعانند.

(۲) قوم غیرطبیعی براینان غلبه‌کرده باشند.

(۳) اگرحمله‌کننداز‌قوم خود دفاع کنند و اگر غلبه کرده باشند حقوق ازدست رفتهٔ آنها را مسترد دارند.

(۴) دستهٔ که مجهز برای دفاع وجنگ‌اند و دستهٔ که کارهای معاملات بدست‌آنها است.

باین کار خواهند شد[1]

و اینان بر طریقت و روشی هستند ضد روش آنان[2] زیرا آنان معتقدند که مسالمت امری است که بواسطهٔ عوامل وارد از خارج باید معمول گردد و اینان معتقدند که مغالبت بواسطه عوامل وارد از خارج باید معمول گردد پس ازاین راه این رأی و عقیدتی که ویژه مدینه‌های مسالمت بود پدید میاید[3].

(۱) یعنی نمی‌تواند از روی اراده و اختیار این کار را انجام دهد.

(۲) یعنی روش کار وطرز تفکر اینان که انسانهای طبیعی میباشند بجز طرز تفکر آنان است که انسانهای غیرطبیعی بوند.

(۳) درنسخهٔ خطی پس از این رأی مدینه‌های مسالمت حادث میگردد.

فصل سی و هفتم

گفتار درمدینه‌های جاهلیه

از شعب مدینه‌های جاهلیت مدینه ضروریه، مبدله، ساقطه، کرامیه، جماعیه بود. وهمت و غایات مردم همهٔ مدینه‌ها بجز مدینهٔ جماعیه از یك جنس بود.

اما مردم مدینهٔ جماعیه را همت و غرضها بسیار بود که درحقیقت جامع اهداف و اغراض همهٔ مدینه‌ها بود [و همت‌ها و هدفهای همهٔ مدینه‌ها در آن جمع بود][1].

پس اعمال زور و مدافعت و مغالبتی که مدینه‌های مسالمت ناگزیر از آن میباشند یا در وظیفه همهٔ مردم و جمعیت‌های آن بود و یا در وظیفهٔ گروهی خاص[2]. بطوریکه مردم اینگونه مدینه‌ها بدو گروه

(۱) یعنی هدفهای همهٔ مدینه‌های جاهلیه درمدینه جماعیه ومدینهٔ احرار جمع است.

(۲) همهٔ جمعیت‌های مدینه‌های مسالمیه ناچاراند که جهت دفاع و اعمال زور درهنگام ضرورت اقدام کنند یا گروهی ویژه.

تقسیم میشوند، گروهی که نیروی مدافعت و مغالبت [و بالاخره نیروی دفاعی] اند وگروهی که درآنها این قوت نبود [ومتعهدکارهای دیگرند] پس بواسطهٔ اینچیزها است [همت‌ها و قوتها] که خیرات و منافع خودرا حفظ کرده مستدام میدارند.

افراد این طایفه از مردم مدینه‌های جاهلیه همه دارای نفسی سالم‌اند[۱] و برعکس مردم آن طایفه‌ها دارای ارواح و نفوسی پست و ناهنجار بوند زیراچنین معتقد اندکه خیر وسعادت عبارت از مغالبت و اعمال زور بود[۲] و معتقدندکه مغالبت[۳] بدو راه باید انجام شودیکی بطور غلبه و اعمال زور آشکارا و دیگر از راه حیله و تزویر[۴] پس هرکسیکه قادر بر تسلط و مغالبت‌آشکارا باشد آن را بکار می‌بندد و اگر قادر برغلبه علنی نباشد متوسل به‌دغل و کید و حیله و خیانت ونفاق و تزویر و مغالطه خواهد شد.

دستهٔ دیگرمعتقدندکه در جهان وجود سعادت وکمالی هست‌که انسانها در زندگی پس از مرگ بدان واصل میشوند و دراین جهان و دنیای‌کنونی درحقیقت فضیلت‌ها و افعال فاضله وپسندیدهٔ وجود دارد که انسانها باید بدنبال آن رفته‌آنها را انجام دهند تا بآن سعادت بعداز

(۱) افرادمدینه‌های مسالمیه دربین‌مردم مدینه‌های جاهلیه بسلمة النفس‌اند چون معتقدندکه‌انسان طبیعة باید تجاوز بنوع خود نکند.

(۲) طایفه‌های طبیعی وطایفه‌های غیرطبیعی.

(۳) مغالبه جویان.

(۴) کلمه مخاتلة است. وآن حیله‌ایست که شکارچیان‌برای بدست‌آوردن شکار از راه وام و جزآن بدون توسل بزور انجام میدهند.

مرگ نائل‌شوند. اینان توجه کرده‌اند و در موجودات طبیعی این جهان چیزهائی را دیده‌اند که نتوانند منکر وجود آنها شوند[۱] وگمان کرده‌اند که هرگاه تسلیم شوند و بپذیرند که‌همهٔ این‌امور همانطور که بدیدآمد و مشاهده‌می‌شوند اموری‌طبیعی‌بوند[۲] دراین‌صورت دچار همان‌اندیشه‌ها و طرز تفکر مردم جاهلیه‌شده‌اند[۳] پس از این‌جهت و باین‌دلائل گفته‌اند که برای موجودات طبیعی که بااین‌وضع وحال موجود مشاهده‌میشوند [و بحواس ظاهری ما درمی‌آیند] وجوددیگری بود غیرآنچه ماا کنون مشاهده میکنیم[۴] وگویند این وجودی که امروز برای این موجودات‌بود [و مورد شهود ما است][۵] وجود غیرطبیعی و غیر اصلی آنها بود[۶].

و بلکه مضاد با وجود طبیعی آنها بود [مضاد با وجود اصلی] و باید مقصود بالا زده‌آن وجود بود [وجود طبیعی] و باید در ابطال این وجود [وجود غیرطبیعی] کوشش شود تاآن وجودی که کمال طبیعی است حاصل شود زیرا آنچه عایق از کمال است همین وجود مشاهد [غیرطبیعی] بود وچون این‌وجود باطل شد [وجود غیرطبیعی] لاجرم پس از بطلان کمال حاصل شود [کمالی که همان وجود اصلی‌است].

دستهٔ دیگر معتقدند که وجود [حقیقی] موجودات‌برای‌آنهاامروز

(۱) شاید منظور معنویات و اسرار طبیعت باشد.
(۲) ازآثار طبیعت بود واسرار و رموزی خارج طبیعت وجود ندارد.
(۳) چون‌آنان معتقدندهمه چیزطبیعی است.
(۴) آن وجود به حس وشهودکنونی مادرنمی‌آید وآن وجودروحانی و معنوی‌آنها است.
(۵) امروزیعنی دراین دنیا وعالم شهادت.
(۶) منظور ازغیر طبیعی دراینجا غیر حقیقی وغیر اصلی‌است.

[در همین عالم شهادت] حاصل است. ولکن چیزهای دیگـری بآنهـا مقترن و مختلط شده است که آنها را فاسده کرده از افعال ویـژهٔ خود بازداشته است. و بسیاری از موجودات را برغیر صورت اصلی خود نموده است. تا آنجا که از باب مثل آنچه انسان نیست گمان شود که انسان است و برعکس آنچه انسان بود گمان شود که انسان نیست و آنچه از افعال و آثار انسانی است گمان شود که از افعال انسانی نبود و برعکس آنچه افعال انسانـی نیست گمان شود کـه افعال انسانی است و آنچنان وضع دگرگـون شده است که انسان آنچـه را کـه باید تعقل کند تعقل نمی کند [ناتوان شده است] و برعکس آنچه که نبایـد تعقل کند تعقل میکند و چیزهای بسیاری راصادق میداند که درواقـع این چنین نبود و بالعکس چیزهای بسیاری را محال میداند که درحقیقت این چنین نبود.

صاحبان هردو رای[1] برآنند که باید این وجود مشاهد باطل گردد تا آن وجود [وجود اصلی] ونوده حاصل شود. زیرا انسان یکی از موجودات طبیعی است[2] و وجودی که الآن برای او هست وجـود اصلی و طبیعی او نبود و بلکه وجود اصلی او وجـود دیگری بود بجـز این وجود و این وجودیکه اکنون برای او هست مضاد و عایق از آن وجود اصلی او

(۱) اینکه موجودات دراین عالم وجود اصلی ندارند و اینکه درهمین عالم وجود حقیقی آنها متحقق و حاصل باشد
خلاصه گفتار باینکه اشیاء درهمین دنیا وجود حقیقی دارند نهایت مغلوب شده است و گفتار باینکه دراین دنیا اشیاء وجود حقیقی ندارند.

(۲) قبلاییان شد که موجودات طبیعی این جهان وجود اصلی نـدارند یا دارند و دگرگون شده است.

بود و این‌وجودیکه امروز برای‌انسان‌نموده‌میشودچیزی‌است‌غیراصلی‌و غیرطبیعی[۱].

پس بنابراین‌گروهی معتقدندکه‌اقتران نفس به‌کالبد طبیعی‌نیست[۲] وگویند انسان [اصلی و حقیقی] همـان نفس است و اقتران‌کالبد بآن موجب‌تباهی‌وفسادآن‌می‌شود وافعال‌آن را دگرگون‌می‌کند[۳] و صفات و افعال ناپسندی‌که از نفس صادر میشود همه ناشی از مقارنت او باکالبد بود وکمال و فضیلت نفس باین است‌که ازکالبد رهائـی یابد واصـولا نفس نه دروجود سعادت خود نیازی به‌کالبددارد و نه در نیل به‌سعادت خـود و نه بـه‌چیزهای دیگـری که خارج از بدن است، مانند امـوال، همسایگان، دوستان ومردم مدینه.

وآنچه نیاز به‌اجتماعات مدنی و سایر چیزهای خارج از خـود داردکالبد انسان بود و ازین‌جهت معتقدندکه باید این وجود بدنی‌بدور انداخته و رها شود.

دستهٔ دیگر معتقدند که وجود بدن امر طبیعی برای انسان بـود[۴] ولکن عوارضی که عارض بر نفس میشود طبیعی انسان نیست[۵].

و فضلیت‌تامهٔ که موجب وصول‌انسان بود به سعادت عبارت از

(۱) بیان شدکه ازغیرطبیعی دراینجا غیراصلی اراده شده است.

(۲) امر غیرطبیعی وغیرمناسب است وبالاصاله نیست.

(۳) یعنی بدن نفس راافاسدکـرده است و افعال او را دگرگون کـرده است.

(۴) وبالاصاله است.

(۵) بلکه غیر اصلی ومقتضای ذات نفس‌است.

ابطال آن عوارض و نابود کردن آنها بود.

پس بنابراین گروهی معتقدند که همهٔ عوارض باید محو و نابود شود [تا انسان به سعادت حقیقی برسد] مانند غضب، شهوت و نظائر آنها. زیرا اینان معتقدند که همین عوارض است [و همین صفات رذیله است] که علل و اسباب انتخاب خیرات مظنونهٔ مانند کرامت، توانگری و لذات بود و معتقدند که انتخاب اعمال زور [و غلبه‌بواسطهٔ غضب] ناشی از قوت غضبیه است و تباین و تنافر و دشمنی بین‌افراد نیز بواسطهٔ همین صفات بود وبدین‌جهت معتقدند که‌باید همهٔ این‌صفات باطل و معدوم گردد.

قومی دیگر معتقدند که تنها باید شهوت وغضب وصفات‌مجانس آن‌دو نابود شود. و فضیلت و کمال عبارت از ابطال و نابود کردن آنها بود.

گروه دیگری این امر را در عوارضی [غیرطبیعی‌بودن وجود ابطال‌آنها] غیراز این‌عوارض میدانند ازقبیل، غیرت، بخل ونظائر آنها.

بنابراین جهات مذکوره گروهی معتقدند که آن فاعلی که وجود طبیعی به‌موجودات بخشد و افاده کندجز آن امری‌است که وجود کنونی ما را افاده میکند وآن‌سبب و علتی که شهوت و غضب و سایرعوارض نفس از او صادر می‌شود مقابل و مضاد با آن‌سبب و علتی است‌که قوهٔ ناطقه و جزء ناطق انسان را افاده کرده‌است[1]. [فاعل خیر و فاعل‌شر].

(۱) پس‌دوفاعل‌وجود دارد که‌یکی‌اعطاء عوارض‌نامطلوب‌نفسانی‌ونفس‌را میکند دیگرفاعلی که قوهٔ ناطقه بانسان ونفس اعطاء میکند.

پس بعضی اسباب وعلل این‌وضع را تضاد دوفاعل قرارداده‌اند[۱] مانند انباذقلس و بعضی دیگر علل این‌وضع را تضادمواد وعناصرقرار داده‌اند مانند فرمانیدس در آراء ظاهره‌اش وسایر حکماء طبیعی دیگر. و از همین‌آراء، است که آراء دیگری که از بسیاری از قدماء نقل شده استمتفرع میشود. ازقبیل«مت‌بالاراده‌تحیی بالطبیعة»(باراده‌ٔخودبمیر تا به طبیعت زنده شوی)[۲].

زیرا آنان معتقدند که مرگ بردونوع بود یکی مـرگ طبیعی و دیگر مرگ ارادی. و منظورآنها از مرگ ارادی ابطال و نابودکردن عوارض نفس است مانند شهوت وغضب و از مرگ طبیعی جـداشدن نفس است ازجسد و منظور از زندگی طبیعی کمـال و سعادت است و این‌امر بنابرعقیده و رأی کسی است که گوید عوارض‌نفس مانندشهوت وغضب درانسان اموری قسری بوند[۳].

(۱) انباذقلس حب وکـراهیت را دوقوهٔ دانسته است که فاعل اتصال و انفعال‌عناصرجسم‌است وگوید این دوقوت متمایز وجدای ازعناصرند و برتر از آنهااند لکن «فرمایند» اتصال و انفصال عناصـر را ذاتـی‌آنها میدانند نه از ناحیه قوای خارجی ومتمایز ازآنها.

(۲) عبارت‌مضطرب وناصحیح است درمتن چاپ قدیم‌آمـده است «وغیر هذالاراء بقدرمایحکی عن‌کثیر من‌القدماء که قهراً نادرست است درمتن‌مصحح بجای «بقدر» یتفرع آمده است در هرحال ظاهراً میگوید بجز آراء ذکـرشده آراء دیگری هست‌که «یتفرع علی‌مایحکی عن‌کثیر من‌القدماء که از آنها این جمله متضرع‌میشود که‌ازحکماء‌نقل‌شده است. که‌بمیرباراده تا زنده‌شوی‌به‌طبیعت یعنی در برابر طبیعت باید خاضع بود این گفتار رواقیان است. مصحح.

(۳) ازمقتضیات‌طبیعت نبود.

آنچه ما در اینجا از آراء قدما بیاوردیم آراء فاسدهٔ بود که آراء دیگری از آنها متفرع شده است و نحله‌هایی در بسیاری از مدینه‌های ضاله بوجود آورده است.

قومی دیگر چون نظر کردند در احوال موجودات طبیعی- آن گونه احوال وخصائصی که نخست ذکر کردیم- و گفتیم که وجودات مختلف متضادی یافت میشود که و گاهی بوجود می آیند و گاهی نه[1] و سایر چیزهائی که گفتیم. معتقد شدند که آن موجوداتی که اکنون موجودند، خواه محسوس باشند و خواه معقول نه آنها را جواهری محدود بود و نه هیچیك از آنها را طبیعتی خاص بود تا اینکه جوهر آن تنها عبارت از آن طبیعت موجود بود وغیر از آن نبود[2]. و بلکه جوهر هریك از آنها چیزهائی نامتناهی بود[3] مانند انسان مثلا که مفهوم از این لفظ [انسان] امری بود غیر محدودالجوهر و بلکه جوهر او و آنچه از لفظ آن فهمیده می‌شود چیزهائی بی‌نهایت بود. جز اینکه آنچه اکنون از جوهر او احساس میکنیم عبارت از همین انسان محسوس بود و[هم] آنچه ازو تعقل میکنیم عبارت از همین امری است که گمان می کنیم که امروز از آن تعقل میکنیم.

(۱) درعالم موجوداتی بوجود میاید که همه متضاد ومختلف‌اند و اموری بود که گاهی موجود شوند وگاه موجود نشوند ویا معدوم شوند.

(۲) موجودات معقوله ویامحوسهٔ کنونی را نه جواهر محدود به‌حدودی بود ونه طبیعتی خاص تا بتوان گفت هریك آنها عبارت از آن طبیعت بود یعنی طبیعت ویژهٔ بآن وغیر آن نبود. منظور اینکه ذاتیات خاصی ندارند.

(۳) چون محدود به حدود ذاتیات وطبیعت خاصی نبوند.

درحالی که ممکن است حقیقت آن چیز دیگـری بود بجز این محسوس وبه‌جز این معقول[۱] و همین‌طور است وضع در هـر چیزی که اکنون موجود است[۲] که جـوهر او تنها همین‌چیزی که اکنون از لفظ آن معقول شود نبود و بلکه هم این بود و هم غیر ابن از چیزهائی که نه اکنون‌احساس‌می کنیم‌ونه تعقل،از آن‌نوع چیزهائی که‌هرگاه [فرضاً] آن شیئ [مفروض] بجای این امری که اکنون موجود است نهاده‌شود آن‌گاه‌هم احساس‌میکنیم هم‌تعقل ولکن آنچه‌اکنون‌حاصل‌است‌همین‌امری است‌که اکنون موجود است[۳].

پس‌اگر گوینده‌ٔ نگوید: که «طبیعت مفهوم ازهر لفظی تنهاعبارت از همین معقول‌کنونی از آن نیست[۴] و بلکه هم این‌است و هم چیزهای دیگری بی‌نهایت» و بلکه اگربگویدهم‌این‌است و هم جایزاست که غیر از این باشد[۵] ازنوع چیزهائی که تاکنون تعقل‌نکرده‌ایم. فرقی دریـن[۶] [در دوگفتار]نبود.

(۱) چون بیان‌شد که محدود به حدودی معین و ذاتیات خـاصی نیست و طبیعت خاصی ندارد وبلکه ممکن است بطور بی‌نهایت ذاتیات و طبایع داشته باشد ودرنتیجه وجودات بی‌نهایت داشته باشد.

(۲) درنسخهٔمصحح: درهرچیزی که اکنون موجود نیست وقهراً غلطاست ومصحح از روی‌کج فهمی‌آن نسخه را ترجیح داده است.

(۳) وآن شئی مفروض اکنون موجـود نیست تا ادراك‌کنیم ولکن ممکن است موجود شود وموجود خواهد شد.

(۴) درنسخهٔ خطی‌مجلس.عبارت ازهمین معقول‌کنونی ازآن هست.

(۵) پس‌طرف دیگر را بطور جواز وامکان‌بگویدنه‌بطورقطع.

(۶) دراین دوگفتار فرقی نیست.

زیرا آنچه جایز و یا ممکن بود [عنوان یجوز و یمکن بر آن اطلاق شود] هرگاه موجود قرار داده شود [فرض شود] محالی از آن [که موجود قرارداده شود] لازم نمی‌آید وهمین‌طور است حال درهر چیزی که بنزد ما [در فهم ما] غیر او جایز ویا ممکن نبود[۱] که گاه‌جایز است که غیر او واقع بود[۲].

و نیز چنین نیست که بالضرورت از تضعیف [تکرار] عدد سه در سه‌مرتبه وجود عدد نه لازم‌آید و بلکه جوهر آن این نبود[۳] وممکن است آنچه از تکرار عدد سه در سه‌مرتبه حادث شود عدد دیگری بود ویا اصولاهر آن‌چه پیش آید ازسایر موجودات‌بجزاین‌عدد ازهرچیزی که اتفاق افتد[۴] و یا چیزی دیگر از آنچه اکنون نه احساس می کنیم و نه

(۱) متصف‌باین وصف شودکه: غیر او جایز نبود یا غیر اوممکن نبود.

(۲) یعنی اینکه ماغیر او را جایز یا ممکن نمی‌دانیم اثری درحقیقت آن ندارد وگاه ممکن است که غیر او واقع باشد. یعنی علاوه برجواز و امکان وجود غیرآن واقع‌هم باشد، و بالاخره بیان این معنی است که واقعیت جز آن امری است که‌به تصوروتعقل‌مادرمیایدواحکام‌ما تأثیری درواقعیت‌هاندارد، ممکن است چنان دریابیم که غیر ازفلان امر چیز دیگری و یا ضدآن نبود و حال آنکه واقع بود، این مذهب شك مطلق است.

(۳) درجوهر وذات عدد سه این نبودکه ازتکرارآن در سه مرتبه عدد نه حادث شود.

(۴) یعنی ازتکرارعدد سه درسه مرتبه ممکن است یك چیزی دیگرغیر ازاین عدد حادث شود حال هرچه اتفاق افتد والبته این نهایت شك است که از تکرار عدد سه در سه مرتبه اولا عدد نه حادث نشود وثانیاً عدد دیگری حادث شود وثالثاً چیزی دیگر هرچه باشد و اتفاق افتد حادث شود.

تعقل، حادث گردد[۱] و بلکه ممکن است آنچه حادث‌می‌شود[۲] محسوسات و معقولاتی باشد بی‌نهایت که تاکنون نه‌احساس شده باشد[۳] و نه تعقل و یا اینکه تاکنون موجود نشده باشد تا احساس وتعقل شود. وهمین‌طور است حال هرلازمهٔ از هرچیزی[۴] که چنین نیست که از آن‌جهت‌لازم‌آید [لازم آن‌چیز بود] که جوهر آن چیز آنرا لازم داشته باشد[۵] و بلکه از آن‌جهت است کـه چنین اتفاق افتاده است[۶] و یا اینکـه از این‌جهت است که فاعلی دیگر که خارج از آن چیز بودآن امر را [لازم‌را] بنزد او [بدنبال او] موجود کرده است یا در زمان وجود او ویا درحالی از احوال او[۷].

زیراحصول‌هرموجودی ازموجودات‌کنونی برآن‌نحو ازوجود که بآن موجود است[۸] یا برحسب اتفاق بود[۹] و یا ازاین‌جهت است که

(۱) ازتکرارعددسه‌درسه‌مرتبه‌چیزی‌حادث‌شودکه اکنون‌نمیدانیم‌چیست.
(۲) ازتکرارعدد سه‌درسه مرتبه.
(۳) ازنوع محوسات‌ومعقولاتی که تاکنون حتی احساس هم نشده‌باشد.
(۴) همین‌طور است‌حال لوازم یا لازم از هرچیزی.
(۵) چنین‌نیست که لازم جوهرآن چیز بود.
(۶) برحسب اتفاق‌این امر بدنبال آن امر حادث شده است وگمان شود که لازم جوهر او است.
(۷) مقارن‌زمان وجود اوآن چیزی را که‌گمان میشود لازم او است فاعل خارجی بوجودآورده باشد یا درحالی از احوال او یعنی‌مقارن حالی از احوال او پس ازمقتضیات وجودی وجوهری اونیست.
(۸) یعنی باتمام عوارض ولوازم وخصوصیاتی که دارد.
(۹) یعنی‌وجود وآنچه ازلوازم وخصوصیات وجودی اودانسته میشود و گمان میشود یا ازاتفاقات است‌ویا....

فاعلی ازخارج[1] آنرا ایجاب کرده است[2] وچه‌بسا ممکن بودکه بجای آنچه هم‌اکنون از لفظ انسان‌مفهوم می‌شود چیز دیگری قرارداده‌میشد بجز آنچه امروز از آن تعقل می‌شود، نهایت آن فاعل چنین خواسته است که از بین همهٔ آن‌چیزهائی که قادر بوده است که مفهوم از لفظ انسان قراردهد همین‌معقول کنونی را قرار دهد و در نتیجه ما دروضعی قرارگرفته‌ایم که غیر از همین مفهوم کنونی[3] چیز دیگری از آن لفظ نه احساس میکنیم ونه‌فهم.

این نوع عقیده از جنس عقیده کسی است که معتقد است که هرآن امری که ما امروز از چیزی تعقل میکنیم[4] ممکن است که ضد یا نقیض آن حق بود بجز اینکه اکنون برای ما اتفاق افتاده است و یا چنین در اوهام ماقرار داده شده است که «حق وصدق» عبارت ازهمین چیزی است که اکنون معتقدیم که «مفهوم از لفظ انسان ممکن است چیز دیگر بود غیرازآنچه ازو امروزمفهوم می‌شود و یاچیزهای‌دیگری بود غیرمتناهی که هریك ازآنها از لحاظ طبیعت عیناً طبیعت همین‌ذات

(۱) ازخارج‌جوهر او.

(۲) خصوصیات آنرا. آنچه با وجود اوملفوف است. این قول به بخت واتفاق است. که عقیده ذیمقراطیس است و بنابراین ممکن است منظور این باشدکه هم وجودآنرا وهم لوازم وجودی‌آنرا فاعلی دیگر بوجودآورده باشد ویا برحسب اتفاق.

(۳) نسخهٔ‌خطی‌مجلس غیر از همین یك مفهوم کنونی.

(۴) درنسخهٔ خطی‌مجلس. تعقل‌میشود. درنسخهٔ مصحح. اتفاقاً اعتمادی حاصل شده است که در اوهام خود چنین قراربدهیم که حق وصدق ازلفظ انسان ممکن است چیز دیگری بود غیر از مفهومی که امروز ازآن حاصل است.

مفهوم کنونی باشد»[۱] و اینکه اگر آن چیزهای نامتناهی با این معقول از لحاظ عدد یکی بود لازم آید که معقول از لفظ انسان[۲] چیز دیگری بجز همین‌معقول کنونی از آن‌نبود و اگر آن اشیاء نامتناهی بااین‌معقول کنونی از لحاظ عدد یکی نبوند و بلکه متعدد مختلف‌الحدود باشند دراین‌صورت نام انسان بر آن‌دو[۳] باشتراك [معنوی] اطلاق می‌گردد.

و اگر با این‌وصف[۴] ممکن باشد که افرادآن با یکدیگر وجود یابند[۵] دراین‌صورت‌مانندآن‌دوچیزی‌بوند [افرادی بوند] که کلمهٔ عین درحال واحد بر آن‌دواطلاق می‌گردد[۶] ونیز لازم‌آیدکه اشیائی‌نامتناهی عددی یك‌جاتحقق یابد[۷] واگر اجتماع آنها در وجود ممکن نبود وبلکه نوع وجودآنها بنحو تعاقب بود. در این‌صورت متضاد ویافی‌الجمله

(۱) درنسخهٔ مصحح: همان‌چیزی است که درحال حاضر تعقل کرده و اعتقاد داریم که «مفهوم ازلفظ انسان ممکن است چیز دیگری بود غیر ازمفهومی که امروز ازو حاصل است» وممکن است چیزهای دیگری بود نامتناهی بدان نحو که طبیعت هریك عیناً طبیعت همین ذات مفهوم کنونی است، یعنی‌افرادآن و اگر چه ازلحاظ عوارض‌مشخصه متفاوتند.

(۲) معقول‌از لفظ انسان که فرضاً بطور بی‌نهایت است درازمنه و امکنه بی‌نهایت.

(۳) معقول کنونی‌ازلفظ انسان ومعقول مفروض بطور بی‌نهایت.

(۴) یعنی با وصف‌اینکه متعدد ومختلف‌الحدود باشند.

(۵) مثلا چند فردمتفقاً در زمان واحد وجود یابند وموجود شوند.

(۶) این اطلاق‌بنحو اشتراك لفظی‌است که‌کلمهٔ عین برچند معنی اطلاق میشود. لکن دراینجا منظورمقایسهٔ مفهوم‌کنونی ازلفظ انسان ومفاهیم مفروضه است لذا قید دوآمده است.

(۷) ووجودنامتناهی‌عددی غیر مترتب محال است.

متقابل‌خواهند بود[1]، اگر متقابل باشند اعم از اینکه‌متناهی یاغیرمتناهی بوند [در هردوصورت] لازم‌آیدکه آنچه متصور ما هست‌که «غیر یا نقیض آن جایز نیست» خطا باشد زیرا نقیض یا ضد ویافی‌الجمله‌مقابل آن جایز است یا بنحو علی‌البدل و یا بنحو اجتماع [اجتماع ضدین] بنابراین هم لازم‌آیدکه هیچ اطلاقی درست نباشد و هم همهٔ اطلاقات درست باشد. وهیچ محالی وجود نداشته باشد.

زیرا اگر روا باشدکه طبیعت چیزی درطبیعت چیزی دیگرقرار داده شود[2] قهراً وبناچار جایز خواهد بود آن‌چیز غیر ازاین‌چیزی‌باشد که اکنون از لفظ آن‌مفهوم‌میشود[3] وطبیعت هرچیزی ازچیزها که‌اکنون نمیدانیم چیست ممکن‌است‌که موجود شده وسپس محسوس ویامعقول و بالاخره مفهوم‌گردد[4] درحالیکه اکنون آن‌چیز معقول ما نبود. وآن چیزی‌که ما اکنون نمیدانیم چیست ممکن است‌که ضد و یافی‌الجمله مقابل این‌مفهوم [چیزکنونی] باشدکه مفهوم ازلفظ است پس لازم آید

(۱) یعنی‌یکی‌از انواع تقابل درحالی‌که‌فرض شدکه عدداً یکی‌باشند.

(۲) چنانکه معنی‌تعاقب وجودی اشیاء یك مفهوم وماهیت همین است. چون افراد یك ماهیت قهراً متقابل و متضادند چون مشخصات وجودی هریك چیزی دیگر است ومضادت‌دارند زماناً ومکاناً وسایر اوصاف وحالات دیگر افراد متعاقبهٔ معنون بیك‌عنوان همین طور است.

(۳) جایزخواهد بود تسامح درتعبیراست چون این چنین میباشد.

(۴) بالاخره مفهوم‌آن‌لفظ گردد. و از افراد ماهیت مفهومهٔ آن لفظ شود چون فرض‌این است‌که افراد نامتناهی‌بعدها موجود میشوند وفرضاً معنون‌بعنوان مفهوم انسان میشوند پس هرچیزی ممکن است هرچیزی بشود.

آنچه بنزد ما محال بود[۱] ممکن بود که محال نبود.

و بواسطهٔ اینگونه آراء و امثال آن یکسره حکمت باطل میگردد ولازم آید و اموریکه درنفوس انسانی بعنوان امور محاله شناخته شده و تقرر خارجی آنها محال بود حق ودرست و واقعی قرار داده شود[۲] زیرا این رأی چنین مقرر میدارد که در جواهر همهٔ اشیاء و موجودات وجودات متقابله و وجودات بلانهایت جوهراً وعرضاً ممکن بود و مطلقاً هیچ‌امری را محال نمی‌داند[۳].

(۱) که هرچیزی‌نتواند ضد و یا نقیض خود باشد.

(۲) بنابراینگونه آراء.

(۳) منظور وجودات بلانهایت را مقررمیداردچه آن وجودات جوهری باشند یا عرض جوهر باشند یا عرض‌ممکن است بی‌نهایت وبطورمتقابل ومتضاد درموجودات دیگر تقرریابند.

DATE LABEL

فهرست لغات و اصطلاحات

فهرست مطالب

مقدمه

فصل اول

فصل ششم

فصل هفتم

فصل هشتم

فصل نهم

فصل دهم

فصل یازدهم

فصل دوازدهم

فصل سیزدهم

فصل چهاردهم

فصل پانزدهم

فصل شانزدهم

فصل هفدهم

فصل بیست ویکم

فصل بیست ودوم

فصل بیست وسوم

فصل بیست و چهارم

فصل بیست و پنجم

فصل بیست و ششم

فصل بیست و هفتم

فصل بیست وهشتم

فصل بیست و نهم

فصل سی‌ام

فصل سی ویکم

فصل سی وششم

فصل سی وهفتم

انتشارات مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر:

۱ــ بحث و گفتگو دربارهٔ برنامه‌های فرهنگی، گزارش مقدماتی.
۲ــ چند سخنرانی دربارهٔ فرهنگ.
۳ــ مراکز فرهنگی در جهان.
۴ــ گزارش فعالیتهای فرهنگی ایران در سال ۱۳۴۷.
۵ــ گزارش فعالیتهای فرهنگی ایران در سال ۱۳۴۸.
۶ــ گزارش فعالیتهای فرهنگی ایران در سال ۱۳۴۹.
۷ــ گزارش فعالیتهای فرهنگی ایران در سال ۱۳۵۰.
۸ــ کتابشناسی توصیفی ابوریحان بیرونی، تألیف سید حسین نصر.
۹ــ ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا، الاسئله والاجوبه، تصحیح ومقدمهٔ فارسی و انگلیسی از: سید حسین نصر و مهدی محقق.
۱۰ــ کتابشناسی ابوریحان بیرونی، تالیف احمد سعیدخان، ترجمهٔ عبدالحی حبیبی.
۱۱ــ بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی به‌مناسبت هزارهٔ ولادت او.
۱۲ــ صیدنهٔ ابوریحان بیرونی، ترجمهٔ فارسی قدیم از: ابوبکربن علی بن عثمان کاسانی، به‌کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار.
۱۳ــ لغات‌سانسکریت درماللهند، از:م.د.جلالی نائینی ون.ش.شوکلا.
14- AL-Biruni, ses oeuvres et ses pensées,par *Z. Safa.*
۱۵ــ سرآمدان فرهنگ و تاریخ ایران در دورهٔ‌اسلامی. بخش نخست: آ ــ س، تألیف سید حسین سادات ناصری.
16- The Traditional Art Music of Iran, by *H. Farhat.*
17- Le Cinema en Iran, par *F. Ghaffary*
18- Archaeology of Iran, by *E. Negahban.*
19- Some Aspects of Iranian Culture : A collection of Essays.
۲۰ــ گویشهای ایرانی در نوشته‌های بیرونی. از: صادق‌کیا (در دست انتشار).
۲۱ــ یادنامهٔ کنگرهٔ ابوریحان بیرونی، بخش اول، الف: سخنرانیهای فارسی.
۲۲ــ گزارش کنگرهٔ ابوریحان (یادنامهٔ‌بیرونی) جلد اول، مراسم بزرگداشت جهانی ابوریحان بیرونی.

۲۳ــ عرفان مولوی، تألیف خلیفه عبدالحکیم، ترجمهٔ احمد محمدی احمدمیرعلائی.
۲۴ــ دقایق‌الحقایق، اثر شیخ‌احمد رومی از مشایخ مولویه، به‌تصحیح جلالی نائینی و شیروانی.
۲۵ــ بررسیهایی‌دربارهٔ‌مولوی، مجموعهٔ‌چند مقاله‌دربارهٔ‌جلال‌الدین‌محمد مولوی.
26- Djalal al-Din Rumi, Supreme Persian Poet and Sage by *S-H. Nasr.*
27- Djalalal-Din Mawlavi, grand penseur et poéte Persan par *Z. Safa.*
۲۸ــ گزارش فالیتهای فرهنگی ایران درسال ۱۳۵۱.
29- Graphic Art in Iran, by *M. Momayez.*
30- Contemporary Iranian Painting and Sculpture, by *R. Pakbaz.*
۳۱ــ مقدمه‌ای‌برتصوف تا قرن هفتم هجری. تألیف دکتر ذبیح‌الله صفا.
۳۲ــ مولوی‌چه می‌گوید؟ تألیف استاد جلال‌الدین همایی (دردست انتشار).
۳۳ــ هماهنگی افکار دو فیلسوف؛ افلاطون وارسطو، اثری از ابونصر فارابی؛ ترجمه و شرح از: عبدالحسین مشکوةالدینی.
۳۴ــ اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله (آراء اهل المدینةالفاضله) اثری از ابونصر فارابی؛ ترجمه و شرح از: سید جعفر سجادی (در دست‌انتشار).
۳۵ــ موسیقی فارابی نوشتهٔ مهدی برکشلی (در دست انتشار).
۳۶ــ فلسفهٔ مدنی فارابی نوشتهٔ رضا داوری (در دست انتشار).
۳۷ــ حکیم فاراب؛ گفتاری دربارهٔ ابونصر فارابی، تألیف دکترذبیح‌الله صفا.
۳۸ــ یادنامهٔ کنگره ابوریحان بیرونی، بخش‌اول: ب ــ سخنرانی‌های انگلیسی و فرانسه(در دست‌انتشار).
ــ وهفده‌شماره‌مجلهٔ فرهنگ‌وزندگی، فصلنامهٔ مرکزمطالعات‌وهماهنگی فرهنگی شورای‌عالی‌فرهنگ وهنر.
